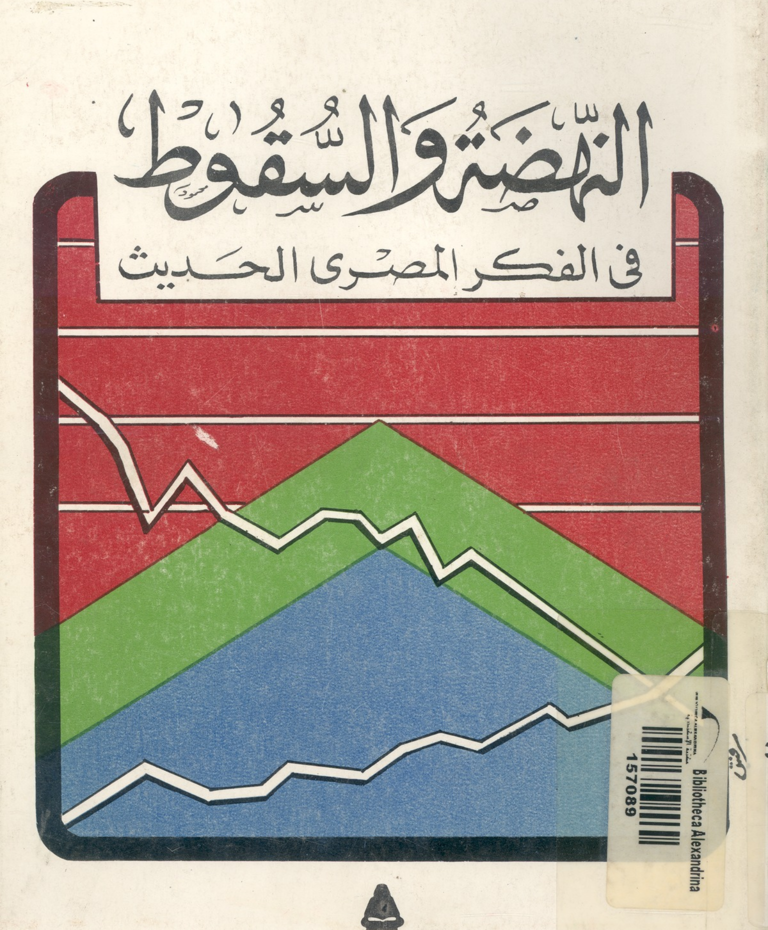
الدكتور غالى شكرى

النهضة والسقوط

فى الفكر المصرى الحديث



النّهضة والسّقوط في الفكر المصري الحديث

الدكتور غالي شكري



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٢

الفهرست

فهرس تحليلي

والمعاصرة ـ الموقف من الثوابت والمتغيرات ـ مصر بين مقولة «الاقطار النامية» ومقولة «العالم المتطور» وحركة القومسات الداخلية والخارجية في تحديد التعريف ودور التعريف في صياغة برنامج للنهضة الجديدة .

مدخل

تأصيل منهج مُعاصر

أ ـ مقدمـــة

ما اكثر ما كتب عن محمد علي ، وما اكثر ما كتب عن جمال عبد الناصر . والمقارنة بينهما واردة على الفور * . وليس من «اجتهاد» ممكن ، الا في رصد اوجه الشبه ، واوجه الخلاف بين الرجلين او العصرين .

ولكن القضية التي يتناولها عملنا هذا ، لا علاقة لها بالمقارنة كرصد وإحصاء للعلامات الفارقة ، اي كحسبة رياضية تستهدف البرهان على التشابـــه او العكس : التدليل على الاختلاف .

ان ما يستهدفه صاحب هذا العمل هو محاولة الكشف عن أبعاد الظاهـــرة الجدلية في تاريخ الفكر العربي الحديث ــ من داخل زمان اجتماعي ، ومكـــان تاريخي ، وعيّنة نموذجية ــ ظاهرة النهضة والسقوط .

فهو ، كما لا يقصد المقارنة لذاتها ، لا يقصد التاريخ ايضا لذاته ، فلعـــل موضوعه الوحيد هو التحليل الاجتماعي للثقافة ، وقد اتخذ من عصريّ محمد علي وجمال عبد الناصر ــ والسياق بينهما ــ مجرد مادة للبحث . فالتاريخ هنا اطار ، والمقارنة النقدية اداة .. أما الهدف فهو استخلاص القوانين الاجتماعية ــ الثقافية المضمرة في ظاهرة النهضة والسقوط ، فالوعي بهذه القوانين قـــد يساعد العقل العربي على ابتداع مقولات جديدة من شأنهـــا تثوير النهضـــة

---

* العنوان الاصلي للاطروحة هو : «النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث : دراسة نقدية مقارنة بين عصريّ محمد علي وجمال عبد الناصر» . الاختصار الذي لا يخل بالمعنى يوجـــز مجال البحث ومادته الزمنية في عيّنة محددة هي «الفكر المصري الحديث» .

واستمرارها . كما ان هذا الوعي قد يساعد الاستراتيجية العربية على ابتداع مسالك جديدة ودروب مجهولة ؛ لمقاومة التخلف والسقوط .

ولكن حدود العمل الاكاديمي هنا ، هي التعرف من قرب على ظاهرة النهضة والسقوط في إطارها التاريخي ، ومقوماتها الاجتماعية وحركتها الفكرية .

وقد ادى بي هذا «التحديد» الى منهج في التفكير ، وآخر في التعبير يتكامل معه .. فالسوسيولوجيا الثقافية ليست مذهبا واحدا في الفكر المعاصر . هناك الاتجاه التجريبي او العملي في المدرسة الانكلوسكسونية ، المزدهرة حاليا في الولايات المتحدة .. حيث يعتمد السؤال الاجتماعي على معطيات الواقع الخام في احواله الجزئية والمحسوسة والمباشرة . وهو المنهج الذي يعتمد في أصوله الفلسفية البعيدة على خليط متسق من قواعد المنطق الوضعي والمادية التجريبية والبراغماتية . ومن ثم يؤدي هذا الاتجاه المختلط الى تجريدات شبه رياضية بتعميم النسب المستقاة قسرا او ذرائعيا من الواقع .

وهناك المدرسة الماركسية التقليدية في الشرق الاشتراكي (١) . وهي المدرسة التي تخلتمنذ وقت قريب نسبيا عن القول ؛ بأن المادية التاريخية هي «علم الاجتماع الماركسي» الى القول بتأسيس «علم اجتماع» مستقل عن المادية التاريخية ، ولكنه مستقر على اسس النظرية الماركسية . ونتائج هذا الاتجاه متفاوتة القيمة من الاتحاد السوفياتي الى بولونيا ، ولكنه في جميع الاحوال لا يزال حلما او جنينا لم يولد بعد كعلم اجتماع ؛ له نسيجه النوعي الخاص ، أيا كانت جذوره الفلسفية .

والامر يختلف في فرنسا ، حيث يعود اليها الفضل الحقيقي في تأسيس سوسيولوجيا المعرفة عامة ، وبتطبيقاتها على مجالات الثقافة والآداب والفنون المختلفة . والقاسم المشترك بين تيارات الاتجاه الفرنسي ، هو «التحليل الجدلي» مع تفاوت هنا او هناك في الاعتماد على الفكر المادي التاريخي . غير انه يجب الاقرار هنا بأن الينابيع الاولى لسوسيولوجيا المعرفة في فرنسا قد ارتبطت الى حد بعيد بتجديد شباب الماركسية .

والمنهج الفرنسي بتياراته المتعددة يكاد يكون «نقيضا» للمنهج الانكلوسكسوني، وبالنسبة لمنهج الشرق الاشتراكي هو «مختلف» . انه من ناحية لا يجرد الواقع الاجتماعي في مقولات رياضية ، ولا يعمم اجوبة النسبية العينية الى مطلقات . ومن ناحية اخرى فهو لا يفرط في تسويد «العام» على قوانين «الخاص» . انه يؤمن بالتحليل والخصوصية المعرفية ايمانا واضحا ، ويتخذ من «الجدل» دعامة رئيسية لاقامة بنائه . وهو بالتالي يستفيد من التاريخ الاجتماعي للسؤال استفادة كبيرة ، ولكنه يفسح المجال لعلوم العصر الطبيعية والانسانية في التدخل بشأن «المعيار» و«الاسلوب» . انه يستفيد من السبرنطيقا والبنيوية ، ولكن دون الخلط التوفيقي بينهما والمستوى النوعي للعيّنة الاجتماعية ـ الثقافية . اي انه ليس عزلا لقواعد علم الاجتماع بين جدران المعمل الطبيعي او الرياضي من

حيث الاسلوب ، وبالتالي فهو يرفض ان يكون تجريبيا او وضعيا او ذرائعيا من حيث النتائج . ولكنه ايضا ليس مجرد «تطبيق خلاّق» للماركسية . بل هو يعمد الى التحليل الجدلي الموضوعي للظاهرة المتورطة سلفا في الانحياز كحركة سوسيوثقافية ـ ديناميكية التفاعل مع بقية عناصر الوجود الطبيعي والانساني . من هنا كانت العناية الفائقة للمدرسة الفرنسية بالسياق التفصيلي لنمو الظاهرة او تدهورها ، أيا كان اتجاه النمو او التدهور . وتلك «موضوعيتها الاولى» . ثم عنايتها بتطور المستوى المعرفي من التخصيص الى التعميم ، أي بدءاً من التفاصيل الصغيرة ومداخلاتها وتشابكاتها ، الى النظرية ، فالقانون .

لذلك فالسوسيولوجيا الثقافية الفرنسية ليست «تطبيقا» لمذهب فلسفي سابق عليها ، ولا هي مجرد حاصل جمع علم الاجتماع والثقافة .. بل هي تكاد تصبح «علما» مستقلا في التحليل الاجتماعي للمعرفة ، لا يتخلى عن منجزات الفلسفة والتاريخ والعلوم الاخرى ، ولكن في تضاعيف التحليل لا بالاضافة اليه من الخارج . هكذا فانني اعني بتعبير «مدرسة فرنسية» مجموع التيارات التي تضع في اعتبارها ـ مع وجود الفوارق بينها ـ صياغة «مخططات فكرية» تستخلص ابتداءاً من مكونات بناء معين وشامل . وسواء كان الامر متعلقا بأعمال رولان بارت (٢) او لوسيان غولدمان (٣) فان هذه التيارات جميعها ـ رغم المسافة التي تفصل بينها ، ورغم الخلافات ، واحيانا التناقضات الايديولوجية التي تميزها ـ تعلن عن انتمائها الى مؤشر واحد ، يتجه نحو اعادة وضع الماركسية في صيغة سؤال ، ثم بناء علم إجتماع ثقافي .

ورغم اننا ما زلنا نلاحظ الى الان تأثير الرؤية التقليدية للماركسية الميكانيكية في دراسات اجتماعية ـ ثقافية عديدة (٤) تدور حول قضايا العالم المتخلف، فاننا نستطيع التأكيد في الوقت نفسه على ان «الاتجاه الجديد» يلد نزعات جديدة تعمل ـ كرد فعل للفكر الستاليني ـ على تقديم صياغات جديدة ، وذلك باعتمادها المادية التاريخية منهجا . وهي صيغة تتراءى في ايجاد «مركب الموضوع» من المادية التاريخية و«المدرسة الشكلية» (٥) .

ولست أعتقد ان باحثا ما يستطيع الزعم انه قادر على الجمع الآلي بين «ايجابيات» المدرسة الانكلوسكسونية وما سمي زمنا بعلم الاجتماع الماركسي و«سوسيولوجيا المعرفة» الفرنسية ، فالحصيلة لن تكون سوى تلفيق شكلي لا اثر للأصالة فيه .

لذلك اقول سلفا ، انني اقرب ما اكون الى المدرسة الفرنسية في «تحليليتها الجدلية» لمستويات المعرفة المتعددة ، وفي توجهها نحو «خصوصيات الظاهرة»..
دون ان يعني ذلك لحظة واحدة تخليا عن المنجزات التاريخية للفكر الماركسي ، بل يعني اولا واخيرا ان المادة المطروحة عينيا للبحث تكشف في ثناياها عن قوانينها المستقلة ذات السيادة التي قد تصوغ في تعميم خبراتها الذاتية «نظرية» تخص كل ثقافة وطنية ، تضيف بالخلق والابداع الى الرؤية الشاملة للثقافة الانسانية

العامة . اي ان سوسيولوجيا الثقافة الفرنسية لا تفضي بالضرورة والحتمية الى تبني مقولاتها في رؤية وتقويم اية ثقافة اخرى . ولكنها تتيح فقط للثقافات الاخرى فرصة الاستعانة بأدوات للتحليل من شأنها اكتشاف خصوصيتها واصالتها القومية ، والكشف عن «الوجه العام» الذي يمكن أن يتضمن قسمتها المميزة .

بأدوات التحليل هذه يمكن تأسيس سوسيولوجيا ثقافية عربية مستقلة . تلك هي فضيلة المدرسة الفرنسية الاولى ، أيا كانت مقدماتها ونتائجها التي تعني الثقافة الفرنسية في المقام الاول .

في ضوء ذلك أستطيع القول ، ان هذه الاطروحة وما يليها من «مشروع العمل» الذي أخذت نفسي به ، تطمح لان تكون لبنة في بناء «سوسيولوجيا الثقافة العربية» . وهو منهج التحليل السائد على غالبية مؤلفاتي الاخرى في نقد الرواية والشعر ، وقضايا «الانتماء» و«المقاومة» و«الجنس» و«صراع الأجيال» و«العروبة» و«التراث» ، وغيرها من محاور اشتملت عليها كتاباتي الاساسية عن طه حسين، والعقاد ، ونجيب محفوظ ، وتوفيق الحكيم ، وسلامه موسى ، والآخرين . ولكنني بدءاً من كتابي «مذكرات ثقافة تحتضر» - ١٩٧٠ - الى كتابي «التراث والثورة» - ١٩٧٣ وهو الحلقة الرابعة في تصميم مشروع العمل ، وقد قدّر لها ان تنشر قبل غيرها من الحلقات الخمس - حاولت الاهتمام بالصياغة النظرية لترسيخ اصول هذا المنهج في رؤية النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث وبخاصة رافده المصري .

على انني في «الاطروحة» الراهنة اردت القيام بتأصيل النتائج ، وتنظيم القوانين المضمرة داخلها في اطار تاريخي محدد بالقرنين الاخيرين اللذين شهدا «نهضة» ما و«سقوطا» ما ، وفي اطار اجتماعي محدد ايضا بعصريّ محمد علي وجمال عبد الناصر .. لان «دولة» الاول ونظامه و«دولة» الثاني ونظامه ، يتيحان بالنقد المقارن بينهما ، سياقا تاريخيا اجتماعيا ثقافيا قادرا على منح التفاعلات والمداخلات التي اثمرت النهضة والسقوط ، قواما صالحا للقياس واستخلاص النتائج .

ولأن «النقد المقارن» ليس مقصودا لذاته ، فانني لم ابدأ ميكانيكيا بعصر محمد علي مثلا ، بل بتشخيص التشكيلات والمكونات الاجتماعية الثقافية في مصر المعاصرة التي اعود اليها مرة اخرى في خاتمة البحث .. وبينهما يبرز السياق المعقد لمسيرة النهضة في مصر محمد علي ، دون ان يعنيني الرمز السياسي للسلطة ، الا بقدر ما يحوجني السياق الى ذلك . فالرؤى الفكرية الاجتماعية هي التي عنتني في اتصالها وانفصالها عن انظمة الحكم ، ولكن دون ان تكون هذه الانظمة وحدها هي مصدر السلب والايجاب في تعبيرات الثقافة . بينما كانت خريطة المجتمع المصري ككل ، خريطة الزمان والمكان والوعي ، هي الخلفية السائدة على ارضية البحث منذ ثلاثينات القرن الماضي الى ثلاثينات القرن الحالي . ومنذ استأنفت النهضة مسيرتها مع تأسيس دولة جمال عبد الناصر الى غيابه في

خريف ١٩٧٠ .

ولأن هذه «الاطروحة» ليست بحثا تاريخيا ، فمن البديهي انني لم اتوقف عند المستوى التاريخي للبحث ، فانا لست «أؤرخ» لمحمد علي ولا لعصره ، وكذلك لست أؤرخ لعبد الناصر ولا لعصره . ولأن هذه الاطروحة ليست ايضا بحثا سياسيا ، فانني لم اتوقف عند المستوى السياسي الصرف ، بأحداثه ورموزه وقضاياه النوعية .

بل ان هذه الأطروحة ليست بحثا في «تاريخ الافكار» ، وإلا اقتضت المساحة الزمنية التي اتناولها بالتحليل مجلدات لا علاقة لها بجوهر البحث . .

وإنما هذه الأطروحة هي مجرد «محاولة منهجية» لتأسيس سوسيولوجيا للمعرفة العربية ، تتخذ من ظاهرة النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، «مادة» لها . . لانها الظاهرة ـ المحور ، في توجهات الثقافة العربية المعاصرة . ولانها «بوصلة» التقدم والتخلف في المجتمع العربي المعاصر . واذا كنت قد اتخذت من «مصر» هيكلا تاريخيا للبحث ، فلذلك أسبابه الموضوعية : فمصر هي مرتكز النهضة والسقوط معا في التجربة العربية الحديثة ، دون ان يعني ذلك لحظة واحدة ، تخلياً عن معطيات النهضة والسقوط في مختلف الاقطار العربية، بل وتشابك هذ المعطيات وتداخلها وتفاعلها المستمر مع المعطيات الرئيسية في مصر .

ولأن هذه الاطروحة «محاولة في المنهج» فانها لا تعتمد السرد التفصيلي لسياق الافكار او الاحداث ، بل تتمثل أهم الرموز الصانعة للخط البياني ، صعودا وانحدارا . كما انها لا توزع اهتمامها بين العصرين الرئيسيين بعدل رياضي ، فاهتمامها الاكبر بالقضية المطروحة للبحث . ولعل السياق المختزن بين هذين العصرين كان شاغلها الاكبر في تبيان «التطور» نكوصا او تقدما .

ولأن فكر النهضة او السقوط هو خلاصة «القيم» السائدة او المرفوضة ، فانه لم يكن على طول الأطروحة هو الفكر الاجتماعي او الاقتصادي او السياسي او الادبي او الديني ، بل كان ذلك كله مجتمعا ، لا كحاصل جمع بل كحصيلة قيم وصراع ضمائر ، قد تتجلى حينا في هذا او ذاك من العلوم المختلفة او الاحداث او الرجال او الحركات . . فقد كان اهتمام البيئة والعصر هو الذي يملي على الباحث الأشكال التعبيرية الاقدر من غيرها على تجسيد الزمن .

ولأن فكر النهضة والسقوط هو تشكيل بنيوي في هيكل المجتمع ، فقد كان التداخل بين الثقافة وغيرها من ابنية هذا المجتمع محتوما . كما ان استيضاح عناصر هذا الهيكل الاجتماعي لمصر الحديثة منذ محمد علي الى جمال عبد الناصر من المواد الضرورية لرؤية المصادر والأصول التي تنبع منها النهضة والمصاب التي يؤول اليها السقوط . فالحوار الاجتماعي للثقافة يشكل مسيرة التاريخ ـ بمتابعة قوى الانتاج وأنماطه ووسائله وقيمه ـ كما ان الحوار بين الشرق والغرب في مصر ، بتجلياته العسكرية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، يشكل ـ سلبا وإيجابا ـ مسيرة الحضارة . اي ان «الداخل» غير المعزول عن

«الخارج» هو عنوان التحليل ، كالعلاقة الجدلية بين التـــــراث والعصر ، وبين الماضي والحاضر ، وبين الأصالة والتجديد .

وقد انشغلت بتنظيم الفكر حول هذه القضايا لانجازها في عمل اكاديمي منذ ثماني سنوات ، كان المجتمع العربي خلالها ولا يزال يجتاز «ازمة» حضاريـــــة شاملة ، وعميقة ، وضارية . وكانت مصر ، كما هو متوقع ، مركز هذه الازمة وعنوانها الرئيسي ، دون ان نتجاهل بقية مصادر الازمة في مختلف اقطار العرب بعناوينها الفرعية .

ولقد كان تدهور الفكر العربي المعاصر ـ ولا يزال ـ من أبرز صور «السقوط» الناصري بعد هزيمة ١٩٦٧ ، حيث لم تستطع حرب ١٩٧٣ ذاتها ان تغير الصورة، بل لعلها افصحت اكثر عن بعض زواياها المعتمة . ولم تكن الهزيمة او الحـــــرب كلاهما ، مجرد احداث عسكرية او سياسية ، فقد برزت هذه المعاني علـــــى السطح ، كالجزء العلوي من جبل الثلج الراسخ في أعماق البحر .. أما مـــا خفي ؛ فقد كان اعظم ، كان مرتبطا بتطور قوى الانتاج وانماطه الاقتصاديـــــة والاجتماعية والسياسية والثقافية .

كانت هزيمة ١٩٦٧ صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ، ذبحها اولا واخيرا الاسلوب البيروقراطي في الحكم.. مهما تعددت الاسباب الداخلية والعربية والدولية بين المقدمات والنتائج . وكانت حرب ١٩٧٣ بنتائجها السياسية المعروفة صياغة حضارية لسقوط تجربة اجتماعية ذبحها اولا واخيرا الطريق الذي سلكته ضد التاريخ ، وكأنه يمكن تجاوز عشرين عاما من الزمن الاجتماعي .

ولقد انعكس سقوط التجربتين ، الاولى بعد ثمانية عشر عاما والثانية بعد سبع سنوات ، في صراع فكري محتدم على الساحة العربية ، وفي ازدهـــــار مرحلة «التدهور» .

واعترف أن هذه كانت «البداية» في التفكير بهذه الاطروحة. فالتأريخ للنهضة لم يخطر ببالي يوما ، وقد ازدحمت المكتبة العربية بالمؤلفات المتنوعة الرؤى لذلـــك العصر الذي بدأ مع الحملة الفرنسية او حكم محمد علي . ورغم التحفظات التي يمكن للمرء ان يبديها على هذه المؤلفات ـ وسوف يرد بعضها في سياق هـــذه الاطروحة ـ الا انني لم أستهدف التأريخ لهذه النهضة .

كذلك فانني لم أستهدف الاشتراك في الصراع الفكري الدائر حول الناصرية ، رغم انني لم أستبعد نفسي يوما من اتون هذا الصراع ، وبالتالي لم أفكر قط في التأريخ له .

ولكن «السقوط» الذي عاصرته مع جيلي من المفكريـــن المصريين والعرب ، والذي اكتوينا بناره جميعا ، هو الذي شدني الى «موضوع» هذه الأطروحة .. فنحن ، بمعنى ما ، شهود تجربتين ، وقد شاركنا بمعنى ما ايضـــا ـ بالسلب والايجاب ـ في مسيرتهما المعقدة .

ومن ثم لم يكن التعرض لمختلف مراحل النهضة والسقوط في تاريخ الفكر

المصري الحديث ، الا «تأصيلا» للظاهرة من ناحية ، واكتشاف «خصوصيتها» وما قد تحمله من قوانين ، من ناحية اخرى .

ولأن هذا هو الهدف ، فقد خصصت القسم الاول من الأطروحة لرصد علامات الثقافة المصرية في ظل المرحلة الناصرية ، والمأزق الذي واجهته بغياب النظام الناصري . كان ذلك هو الفصل الاول ، اما الفصل الثاني فقد ادرته حول الاسس الاجتماعية لاحتمالات «الثورة الثقافية» في مصر ، طبقيا وقوميا وحضاريا .

اما القسم الثاني فقد خصصته لجدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . فكان الفصل الاول من هذا القسم تحليلا تاريخيا لجذور النهضة المصرية من محمد علي ورفاعة الطهطاوي الى سعد زغلول وثورة ١٩١٩ . وجاء الفصل الثاني ليستكمل «نقطة النهاية» البرجوازية لفكر النهضة المصرية حيث قمت بعرض تحليلي لمحاكمة الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين .

وفي الخاتمة أجملت نتائج البحث في المقارنة النقدية بين عصرين ، وحاولت استخلاص رؤيا للمستقبل .

***

وقد تعين علي وفاء للصياغة الاكاديمية للأطروحة ، أن أوفر للبحث مصادره الرئيسية : اصول فكر النهضة ، كمؤلفات الطهطاوي ، والشيخ محمد عبده ، والافغاني ، والكواكبي . وقد ساعدني أن «الاعمال الكاملة» لهؤلاء الرواد قد ظهرت مؤخرا محققة في كل من القاهرة وبيروت .

كذلك أحوجني الامر ، الى جانب الطبعات الاولى من «في الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الاسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق ، وهما الكتابان موضع المحاكمة عامي ١٩٢٥ و١٩٢٦ على التوالي ، ان أبحث عن محاضر التحقيق الخاصة بهاتين المحاكمتين ، وكذلك مضبطة مجلس النواب ، ونصوص الاحكام التي أصدرها الازهر او القضاء ، او البرلمان ، او الجامعة ، بحق هذين الرائدين .. وصدى ذلك كله عند الراي العام .

وبالنسبة للمرحلة الناصرية كان لا بد من متابعة السيل المنهمر من المذكرات والمؤلفات التي صدرت بعد رحيل عبد الناصر ، والتحقق من اسباب التناقض في ذكر الوقائع بين بعضها البعض . وكذلك بالنسبة للرجوع الى الوثائق الرسمية، تعين الرجوع ايضا الى الوثائق المضادة او المطابقة والتي صدرت عن احزاب او أفراد او «وقائع» تكذب او تؤيد .

وبالنسبة للاطراف الدولية احتاج الامر ، استكشاف وجهات النظر الفرنسية والانكليزية سواء بالنسبة لحملة بونابرت ، او الاحتلال البريطاني لمصر ، او المداخلات الاميركية في صراع الشرق الاوسط .

واذا كان الامر ميسورا الى حد ، بالنسبة لوثائق «الفكر» ، فلم يكن الامر

سهلا بالنسبة لوثائق السياسة او الاقتصاد او الاجتماع .. إما لندرة الاحصاءات والابحاث الميدانية وانعدامها احيانا ، وإما لاختلاط وجهات النظر بوقائع الوثيقة، وإما لان هذه الوثيقة او تلك لم تر النور بعد .

ولكني ــ بقدر المستطاع ــ حاولت واستفدت كثيرا من المحاولات الجزئية التي سبقتني ، سواء في التأريخ لعصر النهضة او في التاريخ لعصر السقوط . وان كنت لم اكتشف بحثا متكاملا يربط بين الظاهرتين في سياق جدلي موحد . لقد قرات عام ١٩٧٢ في «الاهرام» مقالا للكاتب الصحفي احمد بهاء الدين يقارن فيه بين محمد علي وجمال عبد الناصر ، على اساس ان كليهما حاول بناء الدولة المصرية الحديثة . كما قرات نصا لمحاضرة القاها الدكتور لويس عوض في الولايات المتحدة حول امكانيات الحوار في المجتمع المصري ، وقد تعرض لما اسماه «المسألة المصرية» مقارنا ايضا بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر في عدة اسطر . ولكني لم اطلع ، على قدر علمي ، على بحث شامل حول هذه القضية ؛ يشخص المقدمات ، ويتابع السياق ، ويستخلص النتائج . اما ظاهرة «النهضة والسقوط» ذاتها ؛ فلم تخطر على بال الكاتبين المصريين الوحيدين اللذين تعرضا ــ في شكل عابر ــ للمقارنة بين محمد علي وجمال عبد الناصر سواء كرجلين او كعصرين .

كذلك فقد تبين لي ان الذين ناقشوا ازمة الثقافة العربية ، سواء في مصر او غيرها ، وقد تعرضوا بالضرورة لعصر محمد علي تارة او لعصر عبد الناصر تارة اخرى ــ كأنور عبد الملك ، وعبد الله العروي ، وغيرهما ــ كانوا حريصين على زرع الافكار اكثر من حرصهما على قراءة الافكار ، وان افكارهم كانت أبعد ما تكون عن استبصار حركة النهضة والسقوط كوحدة جدلية .

غير انني ــ دون شك ــ قد استفدت الى اقصى الحدود من افكار الجميع حتى الخاطىء منها ، بل ربما اكون قد تعلمت من اخطائهم اكثر مما تعلمت من صوابهم .

ومن الجميع اخذت ، وفي هذه الاطروحة احاول ان اعطي .

ب ـ هوامش المدخل وملاحظات

(١) في مصر ، كما في لبنان ، في سورية كما في العراق ، يتحدد وضع منظري علم الجمال وسوسيولوجيا الثقافة الماركسية بالارتباط بمفهومين محددين: اولهما ، وهو مفهوم في طريقه الى الزوال ، هو ذلك الذي تبلور وتمت صياغته في ظل «سلطة الدولة» الستالينية ، وهدفه الرئيسي هو قياس شتى انواع الانتاج الثقافي حسب «نموذج واحد» ، حددته الايديولوجية السائدة . اما الثاني ، وهو الذي يريد ان يكون اقرب الى العلم ، فتمتد جذوره الى مفاهيم «الفن والادب انعكاس للواقع» و«الثقافة المطابقة لتطلعات الجماهير» و«الثقافة سلاح الطبقات الصاعدة» ، وهي مفاهيم تبدو ماثلة في كتابات لينين كلها .

ودون ان ندخل في التفاصيل التي تتعلق بمختلف أشكال النقد الممكن ان توجه ، اليوم ، الى هذا المفهوم او ذاك ، يتطلب منا الوضوح المنهجي أن نحدد موقفنا تجاه مجموعة هذه التيارات التي تزعم الانتماء الى المادية الجدلية ، لانها لا زالت ، حتى الان ، تمارس تاثيرها على القطاعات الرئيسية في الثقافة العربية .

ولنبدأ بالنقطة المشتركة بين كل هؤلاء المفكرين ، سواء كانوا عربا او اوروبيين: اعني طريقتهم في تصور علاقة الواقع الخارجي (مادية جدلية) بالوعي الانساني (مادية تاريخية) . ان اول ما يباغتنا للوهلة الاولى ، هو ذلك التوازي الذي يقيمونه بين حركة الطبيعة والتطور التاريخي ، فالتاريخ يسير وهو مزوّد بامكانيات تطورية دون ان يحدث لقاء مع عملية «تشكيل بنية» كل مرحلة من مراحله في الوعي الانساني .

وفي تقديري ان مصدر الخطأ هو انهم يقيسون التطور الاجتماعي حسب

«المخطط التجريدي» الذي رسموه لتطور الطبيعة ، مما ادى الى ان تبدو كل الجهود التي بذلها الانسان في مختلف اشكال التكوينات الاجتماعية ، منذ ما قبل التاريخ الى الان ، وكأنها تبحث عن توازنها الاجتماعي على مستوى تطابق السلوك الانساني مع مختلف مراحل التطور التي يبلغها التطور الفيزيائي . ففي نظرهم تبدو الطبيعة سابقة على ما هو اجتماعي ، وما هو اجتماعي لا يكتسب الا بترويض الطبيعة ، بالاستحواذ على قوانينها . ولنوافقهم مبدئيا على هذا التصور ، فلا يمكننا سوى ان نؤيد وجهة النظر هذه عن طيب خاطر ، طالما اننا لا ننكر اسبقية الواقع الخارجي على نشأة الحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا يُفهم تصور التطور على مستوى تطابق «الاجتماعي» مع «الطبيعي» بأي حال من الاحوال، لان في نقطة الالتقاء بين الاثنين يوجد بناء آخر ، بناء له تاريخه (بل هو التاريخ نفسه) ، وله لحظات انفصاله عن الواقع الخارجي ، (وهذا الانفصال هو ما نطلق عليه اصطلاح : «التخلف الثقافي») وله مراحل طفراته الفكرية ، والعلمية ، اي الثقافية . وهي التي تحدد لهذه الجماعة او تلك ، مجال التنبؤ بما سيكون عليه شكل مجتمعها في الغد ، وهي التي ، في حال بلورتها ، تقوم بالنسبة للعناصر المكونة لبناء اجتماعي بدور «المحرك» ، بينما تقوم العناصر بدور جهاز الاستقبال . هذا هو «البناء الفكري» . وهو لا يحدد فحسب مدى المجال الاجتماعي ـ التاريخي لرؤية العالم التي يسعى افراد المجتمع الى تحقيقها ، بل يحدد ايضا القرارات التي ينبغي ان تتخذها عناصر المجتمع تجاه الواقع الخارجي وتجاه الواقع الاجتماعي . هنا يتكثف كل مكتسب اية جماعة انسانية ، في اية لحظة تاريخية من لحظات التطور . وإذ يرتكز هذا المكتسب على الحاضر ، فهو يتخذ نوعا من المسافة تجاه الظواهر التي تحدث في الواقع المحيط به وتجاه ماضيه في الوقت ذاته ، ومن هذه المسافة ينبثق الوعي .

لكننا نلحظ ان ما من وعي يمكن ان يتكون دون هذه «البرمجة المسبقة» ، دون عملية«تشكيل بنية الواقع» هذه، وهي عمليةلا يمكن ان ترتد الى مستوى التعريفات المبسطة ، لان الوعي يعمل ، داخل كل عملية «تشكيل لبنية الواقع» ، على مراحل تتوالى «بشكل متناقض» ، اذا جاز استخدام هذا التعبير ، بادئة من «الانعكاس» ، وهو ليس انعكاس الواقع الخارجي مجردا ، بل انعكاس الموقف الكامل الذي ينغلق على الانسان وعلى واقعه الخارجي وهما ، معا ، في استمرارية تاريخية . وبعد ذلك تنتقل العملية الى «استعادة» هذا الانعكاس واحتواء الجانب التاريخي في وعينا لبنيته ، اي الذاكرة الانسانية التي يرقد فيها كل المكتسب ، وكل التقاليد ، وكل معايير السلوك وكل القيم .. الخ . وهنا يحدث «التضاعف» داخل الذاكرة ، فما طرأ على الواقع الخارجي يحرك الذاكرة ؛ فتراجع رصيدها مع هذا الجديد ، ثم تنزع بعدئذ الى التوازن ، ولا يتحقق لها ذلك الا بتحطيم الحلقة الضيقة التي تحبسها في ماض يجثم بكل ثقله على الحاضر ، وباعادة تكوين بنية مجال التنبؤ التي تشمل ما قد تكثف من الماضي ، وما يكتسب من الحاضر،

مع الاتجاه نحو مستقبل لم يتحدد له اسم .

والواقع ان ابحاث هؤلاء المنظرين والمفكرين لم ترتكز الا على المرحلة الاولى في هذه العملية ، اعني مرحلة الالتقاء بالواقع الخارجي ، ومرحلة ظهور انعكاسه المباشر في الوعي . وهم بذلك يتخذون الموقف الذي تثور عليه أبحاثهم نفسها : لانهم بدلا من النظر الى الموضوع من خلال «رؤية جدلية» يتخذون «رؤية ثنائية». وسواء ارادوا ذلك او لم يريدوه ، فمنظرونا يعملون بموقفهم هذا على استمرار «القطع» الذي يمارسه المفكرون منذ «كانت» بين ما هو مادي وما هو محسوس . ولانهم لا يرون في اشكال الخلق الثقافي سوى انعكاس لما هو اجتماعي ، يقعون في الخطأ الاول الذي وقع فيه لينين ، وهو خطأ يقوم على القفز فوق عملية «تحطيم البنية ـ واعادة تشكيلها» التي تدور في الوعي الانساني . وهذه العملية هي مجال الاستكشاف والتنقيب الوحيد الذي تتمركز فيه اي سوسيولوجيا ثقافية تريد ان تكون علمية ، اعني مادية جدلية .

لكن ما مصدر هذا الخطأ ؟

يقول لينين :

«ان الفارق الجوهري بين المادية وبين معتنقي الفلسفة المثالية ، هو ان المادية تنقب على المحسوسات وعلى الادراك وعلى الافكار ، وبشكل عام ، على وعي الانسان بواقع موضوعي ينعكس في وعينا . وحركة المادة الخارجية تطابق حركات الفكر والاحساس والادراك الخ . وتصور المادة لا يعبر الا عن الواقع الموضوعي الذي تعكسه احساساتنا . ولهذا السبب فان الاتجاه الذي يعمل على انتزاع الحركة من المادة يساوي الاتجاه الذي يريد ان ينتزع احساساتي من العالم الخارجي ، اي الذي يريد ان ينتقل الى المثالية» .

ها هي الامور تتضح : ففي هذه الفقرة التي يستشهد بها «بيير ديكس» في كتابه «البنيانية والثورة الثقافية» (ص ٦٥) يتكشف بوضوح اصل أخطاء منظرينا الذين يصوغون نظرياتهم في سوسيولوجيا الثقافة .

وهنا لا يمكننا الا ان نتفق مع «بيير ديكس» عندما يرى في هذه النقطة مصدر كل المواقف «الثنائية» التي عملت ، منذ لينين حتى جدانوف ، مرورا بستالين ، على تجريد الديالكتيك من نواته الاصلية .

الا ان لينين لم يكن سوى التعبير عن ذلك الفكر التطوري (الناتج عن ظهور نظرية التطور الداروينية) ، خلال انبثاق هذا الفكر في مجتمع قائم على «المقدسات الدينية» ، اي يضرب بجذوره في التقاليد القبلية القديمة ، والتي تقوم على حكم الفرد المطلق ، ثم بعد ذلك بدأ كل ذلك التكوين الفكري يلتقي بالمادية الجدلية . ولأن لينين كان مدفوعا بضرورة مواصلة نضاله الى آخر الشوط ضد ماخ والمثاليين من اتباعه ، فقد نسي القطب الثاني للديالكتيك : اعني التاريخ .

ومع ذلك يمكننا ان نوجه لبيير ديكس نفسه بعض النقد : ففي داخل هذا التاريخ الثاني ، التاريخ نفسه ، تاريخ تطور عملية تحويل الواقع الى «واقع انساني» ، هناك لحظات انفصال ، هناك بحيرات مقتطعة ، هناك صراعات واشكال

نضال حادة بين التقاليد ، وقد رقدت في اللاشعور وبين الافكار التي صيغت عن وعي . وهنا ، في نقاط الالتقاء هذه ، يبرز ثبات الظواهر التي لا ترتبط الا بالثقافة . وهنا ايضا يتحدد المجال الذي تتم فيه عمليات التنقيب التي نقوم بها .

(٢) لا تهدف هذه الملاحظات باي حال من الاحوال الى ان تلخص فكر «رولان بارت» او تقديم منهجه في بضعة سطور . ويستطيع القارىء الذي يريد ان يستخلص الخطوط العامة لمؤلفات بارت ان يجد ما يشبع حاجته هذه في عدة ابحاث مكرسة لدراسة بارت واعماله ، منها كتاب رولان بارت تأليف «لوي جان كالفيه» (سلسلة «مكتبة بايو الصغيرة» ١٩٧٣) وكتاب بارت تأليف «جي دو مالاك» و«م. أ. بيرباك» (المطبوعات الجامعية ١٩٧١) .

اما ما نريده من هذه الملاحظات ، فهو النفاذ الى اسطورة ظلت تحوم طويلا حول رولان بارت ، واعني بها اسطورة : «النزعة الشكلية» .

فالنقاد عموما قد اشاعوا الخلط في كل وجهة نظر تحاول استشفاف منهج بارت ، وذلك بتقديمهم له ؛ وكأنه خليفة عالم اللغة «فردينان دوسوسور» الباحث الذي يواصل دراساته في اللغويات . ثم بتعمدهم التركيز على تمييز بارت للفوارق بين «اللغة» و«الكلمة»، بين المدلول ودلالته، مما أدى بهم الى ان يلقوا «بالغايات» جانبا ، ولا يعبأون بغير «الوسائل» . والغريب حقا هو انهم يدّعون الارتكاز على نهج علمي ، بينما ما يفعلونه هو النفاذ الى اعمال بارت باتخاذ موقف «علماني» . اما بارت نفسه ، فنحن نلحظ انه ، منذ كتابه الاول «درجة الصفر في الكتابة» الذي ظهر عام ١٩٥٣ حتى كتبه الاخيرة ، مثل «متعة النص» ، مرورا بأعمال مثل «مقالات نقدية» و«اساطير» و«اسس علم الاشارات (السيميولوجيا)» لم يستبعد على الاطلاق وجهة النظر القائمة على علم الاجتماع .

والواقع ان مشروع بارت الرئيسي ، ذلك الذي ترتكز عليه اعماله المقبلة ، يتضح منذ الفصول الاولى لكتابه «درجة الصفر في الكتابة» . فهنا نجد اهتمام بارت الرئيسي منصبا على تحديد الاطار الذي يحصر عمليات «توليد» الاعمال الادبية ، وهي العمليات التي تحدد الخصائص الفردية للكاتب ، وفي الوقت ذاته تجعل التزامه حتميا . وهي عمليات عمل بارت على استخلاص «نواتها» من عملية الكتابة نفسها ، وفي اطار هذه العملية ينحصر الابداع نفسه .

ويرى بارت ان «عملية الكتابة» لا يمكن ان تتحدد في مجال اللغة بصورتها العامة ، ولا في مجال الاسلوب ، بل في «خطوط التماس» بينهما . فاذا كانت اللغة ملكية عامة لجماعة انسانية تمارس تداولها ، فهي تخضع بالتالي لقوانينها الخاصة . صحيح انها قوانين معيارية ، الا ان الهدف منها هو تسهيل التبادل، هو ان تجعل من الكلمات ، بل من التراكيب اللغوية نفسها «مطايا» تم تصميمها وتصنيفها الى الدرجة التي اصبحت تبدو كمعايير ثابتة عامة ، فهي وحدات صغيرة تمثل الحد الادنى من «تراكيب الفكر» ، من بنية التفكير ، لها القدرة على

ان تقوم بدورتها الكاملة داخل اي «كل اجتماعي» معين دون ان تحدث ادنى هزة في عادات التفكير لدى اي انسان داخل هذا الكل الاجتماعي . ويرجع ذلك الى ان اللغة ، كما يقول بارت «هي هيكل عام من «الوصفات» والعادات ، ملكية عامة لكل الكتاب في عصر تاريخي معين . ومعنى ذلك ان اللغة تبدو مثل «الطبيعة»» ، فهي تنفذ كلية الى كلمات الكاتب ، تتخللها دون ان تشكلها ، بل حتى دون ان تعمل على تغذيتها : انها شبه دائرة تجريدية تحصر مجموعة من الحقائق ، وخارج هذه الدائرة فقط يبدأ الكاتب في ان يختزن لنفسه كثافة كلمته المفردة» (درجة الصفر في الكتابة ص ١٧) .

ان تحديد اللغة على هذا النحو يجعلها تنغلق على كل ما هو متماسك ومقنن، وبالتالي ، كل ما هو قابل للتبادل في المكتسب الاجتماعي . واذا كان بارت قد شبّه اللغة بالطبيعة ، فان ذلك يرجع ، فيما يبدو ، الى خضوعه لضرورة اقامة نوع من التماثل بين «ثبات» القوانين التي تتحكم في قوانين الطبيعة ، وبين القوانين التي تتحكم في معايير التبادل اللغوي ، باعتبار ان مجموع عمليات التعبير الفردي (ومنها الكلمة) تشكل ، في نهاية الامر ، نظاما يمكننا ان نستخرج منه قوانين ««الثوابت»» (اللامتغيرات) ، وخصائصها البارزة المميزة . ففي داخل كل جماعة انسانية ، يساهم الفرد في صياغة هذا النظام ، وعلى مدى ما تتطور اليه الابنية الاجتماعية ، تطرأ تعديلات على القوانين التي تتحكم في الاستخدام الفردي . وهذا هو السبب في ان بارت ، رغم اننا امام كتابه الاول ، يبدو على وعي كبير بالطابع التاريخي (او الاجتماعي اذا استخدمنا تعبير البحث الحديث) للغة . ولنلحظ انه يقول : «لغة عصر معين» .

ومع ذلك ، فعملية الكتابة ، بالنسبة للكاتب ، لا تقوم على ان يسحب من هذا الرصيد (اعني اللغة) هذا المبلغ او ذاك من «التراكيب اللغوية» او من المفردات، او من العبارات الجاهزة ، كما انها لا تقوم حتى على ان ينسخ ما تمت صياغته من تراكيب في لغة سابقيه . بل تقوم عملية الكتابة ، بالدرجة الاولى ، على ان يحدث هزة في هذه «اللغة ــ الطبيعة» ، وعلى ان يضعها موضع التساؤل ، طالما هناك مسافة زمنية دائمة بين الوعي الفردي (الكاتب) وبين الوعي الجماعي العام (اي القوانين التي تعمل على ضمان دورة هذا الحد الادنى من وحدات التفكير القائمة عليها اللغة) . وهذه المسافة الزمنية هي التي تضع الكاتب في علاقة جدلية مع اللغة : فما ان يحاول ان يفرض عليها فرديته ، وان يستخلص منها كلمته المفردة ، حتى يجد اللغة تجثم عليه بكل ثقلها التاريخي ؛ ومقاومة الكاتب لهذا الثقل تدفعه الى ان يجد نفسه في منتصف الطريق بين ما هو فردي (اسلوبه)، وما ينتج عن هذه العملية مرتبطا بوضعه (الاجتماعي ــ التاريخي) المحدد (اعني الكتابة) .

وهناك فقرة في كتاب بارت الاول هذا تكشف لنا بوضوح عن الطريقة التي تحدد الكتابة مفاصلها في عملية الابداع ذاتها :

«وعلى هذا ،فكل (شكل فني) هو ايضا قيمة ، وهذا هو السبب في اننا

نجد ، بين اللغة والاسلوب ، مجالا لحقيقة شكلية : انها الكتابة . ففي اي شكل ادبي ، يوجد اختيار الكاتب العام لنبرة معينة ، او «عصب حساس» ، اذا شئنا القول ، وهنا على التحديد ؛ يتفرد الكاتب بشكل محسوس ، لانه ، هنا ، (يلتزم) ..» .

(درجة الصفر في الكتابة ـ ص ٢٣
منشورات لوسوي ـ باريس ـ طبعة
١٩٥٣)

ثم يضيف بارت ، موضحا الفوارق بين «الكتابة» من ناحية ، والاسلوب واللغة من ناحية اخرى :

«اللغة والاسلوب هما معطيات سابقة على كل شكل يتعلق بلغة التعبير ، لان اللغة والاسلوب هما النتاج الطبيعي للزمن وللشخصية البيولوجية ؛ الا ان ذاتية الشكل الفني لدى الكاتب لا تتحقق بالفعل الا خارج هيكل المعايير التي اقامها النحو ، وخارج ثوابت الاسلوب . انها تتحقق حيث تتحول عمليات الكتابة المستمرة (بعد ان تجمعت في البداية وحبست في جسم طبيعة لغوية) الى اشارة كاملة ، دلالة ، الى اختيار لمسلك انساني ، الى عملية تأكيد لنوع من «الملكية الثابتة» ، يرغم الكاتب على ان يلتزم بايصال الآخرين ما ينتابه من سعادة وما يعانيه من توتر . وذلك يربط الشكل الفني الذي تتخذه كلمته ، وهو شكل سوي ، ومتفرد الخصائص في الوقت ذاته ، بالتاريخ العام الذي يضم الآخرين. ان اللغة والاسلوب من القوى العمياء ، بينما «الكتابة» هي عملية تضامن تاريخي . كذلك اللغة والاسلوب هما من الظواهر الشيئية ، بينما الكتابة «وظيفة» : انها العلاقة التي تربط الخلق الفني بالمجتمع ؛ انها لغة التعبير الادبي وقد تحولت بفضل عملية الاتصال ، الى ظاهرة اجتماعية ، وهي ايضا الشكل الفني وقد تراءى ماثلا في لحظة التعبير عن قصده الانساني وبدا ، على هذا النحو، وقد ارتبط بأزمات التاريخ الكبرى» .

(درجة الصفر في الكتابة ـ ص ٢٤
منشورات لوسوي ـ طبعة ١٩٥٣)

وعلى هذا النحو تتحدد رقعة «الاشكال» منذ كتاب بارت الاول . وباستثناء بضع تصورات معيارية ، وبالرغم من النزعة الاخلاقية البادية في الكتاب ، فالاشكال يمتد بحيث يحيط بعملية الكتابة الادبية . وهي عملية تتحرك حيث يكشف التاريخ عن نفسه ، وتتمركز في الموقف الذي تولدت عنه ، اي في المجال الذي يسمح لنا باقامة علاقة مكانية ـ زمانية تقوم عليها عملية «تشكيل» العمل الادبي .

فاذا كانت اللغة افقية ، فالاسلوب راسي ، والاثنان يتجاوبان ، وفي منطقة التماس بينهما تبرز «الكتابة» .

وذلك لان «الكتابة» ــ وقد ارتبطت على هذا النحو بهذا العالم الزماني المكاني ــ لا تبدو مجردة من شحنتها التاريخية . وفيما مضى ، وعلى التحديد في العصور السعيدة ، كان لا يتمتع بحق الكلمة ، بحق استخدام اللغة سوى الطبقة الحاكمة . انها وحدها صاحبة امتياز اللغة (وبالتالي ، بعدها المعاصر ، اعني الكتابة) . لكن ها هي البرجوازية تصل الى السيطرة على تآلف الطبقات الحاكمة ، وتصحب سيطرتها عملية استحواذها على كل ما هو مدخر في اللغة من امكانيات ، الامر الذي ادى الى ظهور سلسلة متنوعة من الظواهر ؛ أبرزها، في مجالنا الخاص هذا ، عملية الاصلاح اللغوي التي قام بها «فوجلا» ، فقد عمل على تثبيت «المعيار» ، وعلى تأسيس الاكاديمية ، ثم حاول «ماليرب» ، بعد ذلك ببضع سنوات ، ان يقدم ، في شعره ، المسلمات اللغوية التي ردد صداها «بوالو» في مؤلفه «فن الشعر» .

انها عملية ترتبط ، من ناحية اخرى ، بصعود البرجوازية ووصولها الى الحكم . ومع البرجوازية ، تبرز طبقة اخرى ، هي اساسا مبعدة عن حق استخدام الكلمة . فهي تعاني من «الامية» ، وليس لديها من رصيد للتعبير سوى الفولكلور . وغالبا ما تخضع لمفاهيم نابعة من الفكر الطقوسي ، ومن ممارسة العادات الدينية الشائعة ، الا انها تجد نفسها ، من الان ، مدفوعة الى استخلاص وعي لها ، ومن هنا حاجتها الى ان تصنع لنفسها اسلحتها الثقافية. وعلى هذا النحو نجد انه على مدى ما تتطور اليه «الكتابة» البرجوازية تتشكل ، بموازاتها ، ظاهرة اخرى : فبعد ان كانت «الكتابة» شكلا واحدا ، متفردا ، ها هي تصبح «متعددة الاشكال» .

ويرى بارت ان هذا التطور الذي طرأ على شكل الكتابة ؛ لا يظهر في الاعمل نفسها ؛ بقدر ما يظهر في «مادية النص» نفسه ، لان الكتابة عندما كانت شكلا متفردا ، كانت ترتكز على وحدة اساسية ، هي : «الجملة» . اما الان ، فقد تفتتت هذه الوحدة ، وظهرت وحدات تعبير اخرى ؛ فلدى الرومانسيين ، مثلا ، نجد للكلمة سلوكا خاصا يبدو في ثنايا ايقاع اللفظ . وابتداء من «مالارميه» لا يقتصر الايجاز على مستوى النحو (وتراكيب اللغة) ، بل يتجاوز ذلك ، الى الحد الذي ينغلق فيه اللفظ على عزلته الخاصة . ومنذ بداية النصف الثاني من قرننا العشرين نشهد تحولات اخرى تطرأ على كتّاب الرواية : منها الإعراض عن استخدام وسائل التعبير اللغوي التي تشير الى تعدد الفروق الزمنية ، واللجوء الى جمل تكاد تخلو من الافعال . وفي أغلب الاحيان تتحدد الكتابة بنوع من الجمل يستخدم فيها الروائي صيغة الماضي القريب ليلقي بظله على تتابع السرد في صيغة الحاضر المستمر الى ما لانهاية (وهذا ما تؤكده ناتالي ساروت بعد جان كيرول) .

انها عملية تحول تؤدي الى ما يسميه بارت «بالكتابة البيضاء» : وهو الشكل الذي تتخذه أعمال الروائيين «البير كامو» و«ريمون كونو». وتتميز روايات «كامو»

بصيغتها المحايدة ، وبإعراضها عن الغنائية الكلاسيكية ، بينما ينزع «كونو» الى تحويل لغة التعبير الشفهية ، اليومية الى جمل ادبية ، مرتكزا علـــى ايقاعها ، ويرينا بذلك امكانية اللجوء الى «استخدام الشكل الشفهي الذي نتج عن تمـزق الحديث المكتوب» ، طالما ينزع كونو الى عملية «تأميم لوسائل التعبير الادبي ، وهي عملية تقوم على تجميع كل درجات الكتابة ، بل كل صيغ التعبير بالخط ورسم الكلمات ، وكل مفردات القاموس ، ثم هناك ما هو اهم من هذا كله ، رغم انه لا يبدو حافلا كالاشكال الاخرى ، واعني به : الحديث اليومي الذي نتلفظه بلغتنا العامية » .

(المصدر السابق ص ٧١)

يبقى ان نستخلص من مختلف الاطوار التي اجتازتها صيغ الكتابة المتعددة ، مجموعة القوانين التي لا يمكن صياغتها الا ابتداءاً من «نظام موحد» يتحكم فيها ، وهي القوانين التي تسمح بالكشف عما هو «اجتماعي» خلف الشكل المادي البحت لصياغة النص ، اي خلف الدلالات نفسها .

وعلى هذا النحو نجد منهج بارت ، منذ كتابه الاول ، ينطوي على نظــــرة اجتماعية تبدو كامنة في تناوله لشكل الكتابة . وهي نظرة تتبلور امتداداتها في ثنايا نصوصه التالية . اننا نراها تحتل مركز اهتمامه في مختلف المشاكل التـي تطرحها مختلف مقالات بارت ودراساته التي نشرها في الفتـــرة ما بين ١٩٥٣ و١٩٦٤ (و١٩٦٤ هو تاريخ نشر دراسته: «اسس علم الاشارات» ــ السيميولوجيا ــ في مجلة كومانيكاسيون ــ اي وسائل الاتصـــــال ــ عدد ٤) . وكلهـــا مقالات ودراسات كتبها حسب المناسبات ، منها ما كتبه بدافع اتخاذ موقف ازاء المسرح الملحمي ، مسرح بريشت ، ومنها ما كتبه بهـــــدف تقييم الادب القائم علـــى «الشيئية» ، والذي تكشف عنه روايات آلان روب غرييه ، ومنها ما كتبه ليحلل الرموز الكامنة في طرق استخدام الملابس في المسرح واثرها في المشاهد .

وربما نجد مصدر «اسطورة الشكلية» فيما عقده النقاد من مقارنات بين عالم اللغويات فردينان دو سوسور ، وبين بارت على اثر نشر كتاب «اسس علـــــم الاشارات» .

وهنا ملاحظة تفرض نفسها : اذا كان بارت قد اتجه الى اللغويات ، فهو لم يستبعد نظرته الاجتماعية للوقائع الثقافية ، ولم يعرض عن اهتماماته التي تنصب على تعميق ؛ بل على «التحليل المادي» لمفهوم «الكتابة» . بل لقد بدأ ينفذ الى مفاهيم سوسور على مستوى من الصياغـــة الفكرية اعلى بكثير من مستـــوى اللغويات .

لكن ما الذي كان يسعى بارت ليجده ، على وجه التحديد ، لدى العالــــم السويسري ؟

بالاضافة الى تحديد سوسور للوحدات الاساسية للدلالة ، وهي القائمة على

المزاوجة بين الدال" والمدلول ، نجد لدى العالم السويسري اسس علم جديد في طريقه الى ان يجد صياغته النهائية . وهي صياغة وجد بارت ان من المهم للغاية اكمالها ، لانها تنطوي على كل ما يحدد العلاقة الجدلية بين اللغة والكلمة . والكلمة ، في هذا المجال ، تتخطى الحدود الضيقة لأشكال التعبير المعيارية ، اي المحددة ، والمحدودة بالقوانين التي يفرضها علم اللغة . وبتخطيها لهذه الحدود تتسع دائرتها لتشمل كل ما يرتبط بالمشاعر التي لم يتم بعد «تقنينها» ، بانواع التعبير بالصيحة وبالدهشة ، بالاشارات والرموز غير اللغوية التي تجرفها عملية التبادل الاجتماعي (كالموضة ، وطرز الاثاث ، والملصقات الاعلانية ، وموديلات السيارات .. الخ) .

ولو رجعنا الى النص الشهير الذي صاغه سوسور ، والذي اعلن فيه مولد علم دشنه باسم «علم الاشارات» او «السيميولوجيا» ، وبذلك طرح لاول مرة مشكلة صياغة هذا العلم الجديد ، سنجد علم اللغة هنا مجرد ملحق لهذا العلم الاوسع والقادر على احتواء كل النظم التي تخضع لها اسس التعبير :

يقول سوسور :

«في وسعنا ان نتصور علما يدرس حياة الاشارات والدلالات في قلب الحياة الاجتماعية .. **وهو علم سوف نطلق عليه اسم «علم الاشارات»** ، وسيكون قادرا على ارشادنا الى الاسس التي تقوم عليها الاشارات ، ويدلنا على القوانين التي تتحكم في حركتها . وطالما هو علم لم يظهر بعد للوجود ، فلا يمكننا ان نقدم صورة قاطعة عما سيكون عليه ، وكل ما يمكن ان نقوله هو ان له الحق في ان يوجد ، فمكانه قد تحدد مقدما .. **ولن يكون علم اللغة سوى جزء من هذا العلم العام** (الخط الذي يركز على هذه الجملة من وضعنا نحن) ، والقوانين التي سيكشف عنها علم الاشارات هي قوانين قابلة للتطبيق على علم اللغة ، وبذلك سيرتبط علم اللغة بمجال محدد تماما له وضعه وسط الوقائع الانسانية» .

(فردنان دو سوسور : دروس علم اللغة العام ـ منشورات بايو ـ ١٩٦٤ ـ ص٣٣)

فاذا انتقلنا الى منظور بارت ، نجد الصيغة التي يطرحها سوسور قد انقلبت: فالقوانين التي تتحكم في حركة الاشارات تنبع اساسا من النظام اللغوي (لان خارج النظام اللغوي لا يمكن ان تتحقق اية عملية تبادل اجتماعي) .

ولنعد الى كتاب «اسس علم الاشارات» .

يقول بارت :

«لا بد لنا في نهاية الامر ان نتفق من الان على ان من الممكن ان نقلب ، ذات يوم ، ما طرحه سوسور : ان علم اللغة لن يكون جزءا من علم عام للاشارات ، حتى لو كان العلم المميز ، بل علم الاشارات هو الذي سيصبح جزءاً من علم اللغة » .

(اسس علم الاشارات ـ مجلة كومانيكاسيون منشورات لوسوي ـ عدد ٤ ـ ١٩٦٤)

(٣) يرجع الى لوسيان غولدمان الفضل في انه اول مفكر كان على وعي بأن العمل الادبي ليس «نسخة» من الواقع ، نسخة مهما اجري عليها من تعديل فهي انعكاس لهذا الواقع ، وبالتالي لا يتحدد العمل الفني على مستوى النقد ، وعلى مستوى تاريخ الادب والفن ، بمعيار اخلاصه لتمثيل الواقع .

والواقع ان غولدمان ، بتوسيع مجال استكشاف قيـــم الاعمال الثقافية ، وبادخال مفهوم «الشمولية» على علم الاجتماع الادبي ، لم يعد يحصر نفسه في دائرة تحليل «مضامين» انواع الخلق الفني ؛ فمن الان يصبح شاغله الشاغل هو تعرية معادلات التناسب الشكلي بين ابنية الاعمال الفنية وابنية التكوينـــات الاجتماعية التي ولدتها .

والواقع ان مواجهة المشكلة بهذا المنهج يعني قدرة غولدمان على تحديد مجال التنقيب الحقيقي ، طالما نقطة البدء هي الموقف التاريخي المعين الذي نبحث في اطاره عن البواعث التي ادت الى ميلاد هذا العمل الفني او ذاك ، في قلب ظروف اجتماعية محددة بشروطها الخاصة .

ولقد عمل غولدمان على تبديل مركز الثقل في قضية «الواقعية الاشتراكية»، وذلك باقامة نوع من التوازي بين العالم الخيالي الذي نستخلصه من الاعمال الفنية وبين الابنية المكونة لأشكال المجتمع ، وهو بذلك يؤدي الى هز مادية لينين نفسه والتشكيك بصحتها .

فلا يمكن البحث عن دلالة العمل الفني في مدى مطابقته لانعكاسات الواقع ، بل على مستوى اسبقية الواقع بالنسبة للوعي الانساني ، فهناك مسافة بينهما ، وهي نظرة من شأنها ان تقلب منظورات علم الاجتماع الثقافي ، وتخلق لموضوع بحثه موقفا جديدا .

لاننا لو سلمنا بأن مع كل عملية تحول اجتماعي لا بد وان تظهر اشكال فنية جديدة تطابق هذا التحول ، فكل بحث يدعي الموضوعية لا بد وأن يتركز حـــول القوانين التي ادت الى هذه التحولات . وما أن يصبح الواقع الموضوعي هو هذه العلاقة بين التكوين الاجتماعي والوعي الخلاق ، فان التغييرات التي تطرأ علـى هذه العلاقة هي وحدها التي تحدد طبيعة مجال الواقع التاريخي الذي يعمل الناس على النفاذ اليه وفهم أشكاله ، ويحاولون ، من اجل ذلك ، صياغـــة «نماذج» لإشكاله الكامل او «رؤية للعالـــم» ، اذا شئنا ان نستعير اصطـــلاح «جورج لوكاتش» . ذلك ان بين ابنية الواقع ابنية اجتماعية ، والابنية التي تشكل رؤية العالم) ، وبين ابنية الفكر الانساني تنشأ ، على الدوام ، مجموعة من الروابط . وهذه الروابط هي ما نسميه بالثقافة ، او الروابط الثقافية . وبمركزة هـــذه الروابط في بنية ، في شكل اجتماعي ، ينتهي بنا الامر الى التركيز على الطابع التاريخي للعمل الثقافي : فهو عمل تشكل حسب حتميات معينة ، وما ان ينتهي من اداء وظيفته حتى يصبح من الضروري ان نتجاوز شكله الفنـــي ، طالما أن الظروف التي تولد خلالها قد تطورت ، وطرا عليها تحول ادى الى ظهور ظروف

جديدة ، وهي ، بدورها ، تقود الى ظهور تكوينات اجتماعية ، اكثر اتساعا من السابقة ، واكثر تعقيدا .

الا ان علينا ان نبدأ بازالة ذلك النوع من سوء الفهم الذي يبدو وكانه يجثم على منهج غولدمان منذ صياغة مذهب «البنيانية النوعية» . ولهذا نبادرالى القول: ان الامر لا يتعلق ، كما تصور ذلك عدد كبير من النقاد ، باقامة «معادلات» صارمة، معادلات رياضية بين تركيب بنية الاعمال الثقافية وتركيب بنية التكوينات الاجتماعية ، وذلك للتدليل على ما بينهما من تواز . لان ما يبحث عنه غولدمان ليس التطابق ، بل خضوع الاثنين لمبدأ التطور والتغيير . بعبارة أوضح ، ان ما يبحث عنه غولدمان هو القوانين التي تؤدي الى هذه التحولات التي تطرأ على العلاقة بين الواقع وبين الوعي الانساني .

وبإعراض غولدمان عن نزعة التحليل المألوفة لمضمون الاعمال الفنية ، وبالنفاذ الى التطابق بين ما يكشف عنه العالم الخيالي الذي ينسجه العمل الفني ورؤى العالم التي تعتنقها العناصر الانسانية المكونة لكل شامل ، هو البنية الاجتماعية ، تم تحرير علم الاجتماعي الثقافي من «ثنائية» لينين وجدانوف ، وادى ذلك الى اقامة الجسر الجدلي الذي قطع بين اشكال الخلق الثقافي والمجتمع الذي ادى الى ميلادها .

واذا كنا نعني بكلمة «بنية» نوعا من التوازن (او عقلانية جديدة) يسعى اليه الافراد والجماعات المكونة لذلك الكل الشامل ، اي التكوين الاجتماعي ، فسيكون من البديهي أن الدافع الى «استشفاف» تشكيل بنياوي جديد لحياتهم وتنبؤاتهم بما هو ممكن ، لا بد وأن تكون ترجمة لوعيهم بالتعديلات الكمية التي بدات تقوم بعملها ، في صمت ، وفي السر ، داخل الحياة الاجتماعية (اي قبل ان تتخذ شكلا كيفيا) . ان الكل يتساءل : الى اي شكل جديد سينتهي الامر بما يحدث حولنا ؟ وهل يمكن تحقيق نوع من التغيير ؟ وهي اسئلة تطرحها الجماعات الانسانية على نفسها في هذه المرحلة او تلك من مراحل التحول التاريخي . وهنا يجيء الفنانون الخلاقون ، ففي أعمالهم نجد المواضع التي تتوالى فيها أسئلة الجماعة الانسانية والتي تحمل تطلعاتهم الى غد أفضل قد تبلورت في أعمال الفنانين وتولدت عن بلورتها صورة وجدانية ، مصقولة ، لما سوف تؤول اليه حياتهم . وعلى هذا النحو تقوم الاعمال الفنية بدور «الاوتوبيا» ، بدور الممكن القابل للتحقيق ، انها الوعي بالامكانيات الحقيقية الكامنة في أحشاء عملية تشتمل على سلسلة من التحولات الاجتماعية .

والواقع ان احدى المعطيات الاولية لمنهج لوسيان غولدمان تكمن في التركيز على عنصر اول : هو الطريق الذي يبدأ بـ «الواقع القابل للتحول» وبين الوعي ، وهو طريق يؤدي الى إحداث ثورة في رؤيتنا للقيم الثقافية ، لان ما يسميه غولدمان بـ «العالم الخيالي» للعمل الفني ليس سوى الامكانيات البنياوية التي تنطوي عليها اشكال التكوين الاجتماعي وبهدف بلورة هذه «الامكانيات» تجد الاعمال الفنية مبرر وجودها .

ويبدو لي ان النقد الذي يوجه الى غولدمان يرجع الى ان النقاد لم يواجهوا اعماله في مجموعها ، لان هذا الفكر الذي يتميز باستمراريته المتطورة ، لا يمكن ان يسلم لنا نبضه من خلال عمله الاول . وهناك حقيقة اخرى ، هـــي ان غولدمان نفسه كان مشغولا ، في بداية نشاطه الفكـــري ، باستخلاص دلالات الاعمال الفنية . وفي ضوء هذا الاعتبار بقيت المشكلات المتعلقة بتكوين وصياغة شكل الاعمال الفنية باقية في خلفية الصورة ، شأنهـــا شأن كل ما يتعلـــق بالجماليات ، وهو وضع لم يستمر طويلا ، بل كان وضعا موقتا .

ولا يعني ذلك ان الرابطة الجدلية التي تقوم عليها العلاقـــة بين (الشكل / المضمون) لم تكن موجودة ، بل على العكس تماما ، فقد كان غولدمان على وعي كامل بها ، ككل باحث يتخذ لنفسه مذهبا جدليا .

يقول لوسيان غولدمان :

«اذا كان كل شعور ، وكل فكر ، وكل سلوك انسان نوعا من «التعبير» على التحديد ، فلا بد لنا ، داخل كل تكوين من التعبيرات ان نميز المجموعة الخاصة والمميزة التي تضم الاشكال الفنية ، تلك التي تكون اشكال التعبير المتماثلـــة والمطابقة لرؤية ما للعالم على مستوى السلوك ، او على مستوى التصور العام، او على مستوى الخيال» (عن «العلوم الانسانية والفلسفة») .

ها نحن أمام منهج لا يهمل ، منذ البداية إرساء أسسه ، وبسبب طابعـــه الجدلي ، الخاصة المميزة للعمل الفني ولا يضحي بها .

ورغم انه ليس في نيتنا ، هنا ، استعراض كتابات لوسيان غولدمان المتعددة، فانني أود ان اقوم بمحاولة للنفاذ الى اعماله بطريقة اخرى ؛ غير تلك التي تمت في اتجاه موحد ، دون تمييز للجوانب المتعددة في فكر غولدمان . وفي رأيي ان المشكلة الجوهرية التي تطرحها اعمال غولدمان تنحصر في معرفـــة ما اذا كانت منهجيته قد سعت ـ وهي مندفعة الى اقصى ما يسمح به منطقها الداخلي ـ الى النفاذ داخل الوحدة العضوية للاعمال الادبية او للاعمال الفنية ، هنا حيث ينصهر الشكل والمضمون في كل لا ينحل ولا ينفصل .

بعبارة اخرى : ان اي منهج قائم على المادية الجدلية ، لا بد وأن يواجه ، وهو يحلل الابنية الفكرية ، أشكالا تمثل الواقع باعتبارها هي ايضا «أشكال» ، اي ان في وسع عملية التشكيل الفني نفسها ان تصبح ذات دلالة في حد ذاتها .

وها نحن نرى ما فعله غولدمان : فمنذ كتابه الاول «الإله الخفي» ، وفيـــه يستخلص من اعمال مختلفة العصور ، مختلفة المؤلفين ، هي أعمال لباسكـــال و«كانت» ، ومسرحيات لجان راسين ، المفهوم العام الذي تقوم عليه رؤيتهـــم التراجيدية للعالم . هنا نجد غولدمان يحلل تحليلا يتميز باستشفافه للسمـــات البارزة ، الموقف الذي اعتنقته طبقة النبلاء في القرن السابع عشر ، موقف نكوص تجاه الحياة المعاصرة يطابق الصدمة التي تلقتها تلك الطبقة عندما اخذت السلطة الفردية المركزية تجثم عليها بكل قواها . ويقوده هذا التحليل الى ان يلحظ ظهور

شكل جديد يطرأ على بلاغة العصر : انها وحدة تعبيرية جديدة تتخذ ، على المستوى الادبي ، مظهر اللجوء الى «جملة التناقض» ، والى استخدام جزئيات العبارة (العبارة التي لا تكتمل ، بل شذرات لغوية) .

صحيح هناك مؤثرات خاصة وراء فكر غولدمان هذا : انها افكار جورج لوكاتش . لكننا اذا تأملنا الموضوع عن قرب ، سنلحظ ان ما كان لدى لوكاتش قيما مطلقة وتوترا ، وقلقا ينبع من الشعور بغياب اصالة القيم القادرة على اعطاء حياة كل واحد دلالتها الحقيقية ، قد اصبح ، لدى غولدمان ، رؤية سياسية ـ اجتماعية ؛ لان ما يشكل موضوع البحث ليس حالة متفردة ، بل مرحلة تاريخية معينة ، مرحلة تتمركز ماديا في تطور المجتمع الفرنسي وهو يتجه نحو تحرير التجارة ، ذلك التطور الذي يؤدي الى سقوط طبقة اجتماعية عقيمة ، سكونية (ستاتيكية) ، هي طبقة النبلاء ، وما يعقب ذلك من ظهور فئات من البرجوازية ، قادرة على دفع المجتمع نحو الرخاء : فئة التجار .

ان نتائج هذا التحول الحاسم ، وقمته ، تجد في مسرحيات جان راسين التعبير الحقيقي عنها ، وفي مواجهته ، يلوذ آباء «بو روال» (الرهبان الذين وضعوا اسس البلاغة المعروفة ببلاغة «بور روال») وفي اعقابهم تلامذتهم ، وعلى رأسهم باسكال ، بموقف الرفض ، ثم يسعون بعد ذلك في ايجاد «صيغة مصالحة» .. اقول : ان نتائج هذا التحول الحاسم تحلل المنطق الذي يتحكم في وسائل التعبير ، وبعثرة وتجزئة الوحدة اللغوية المستخدمة في ذلك التعبير واللجوء الى «جزئيات العبارة» .

على هذا النحو نجد المنهج الجدلي ، اذا ما اهتم بتحليل الابنية الفكرية ، مرغما على ان يجد اسباب هذه التحولات ، ليس في اشكال تمثل الواقع مباشرة، بل فيما يتحكم في عمليات التعبير ، في العلاقة التي تربط الواقع الخارجي بالوعي الانساني ، انها العلاقة التي تطرأ عليها عدة اطوار تحول ، وهي بدورها شذرة من ذلك الكل المتحرك الذي نلتقط في داخله حركة الواقع : اعني التاريخ .

اضف الى هذا حقيقة اخرى لها دلالتها : عندما بدأ غولدمان يقيم نوعا من التماثل بين بناء الرواية الجديدة وبنية المجتمع الغربي في عصر الرأسمالية الاحتكارية التي تدير مجتمعا صناعيا متطورا ، نراه يدعو القارىء ان يترك جانبا النقاد الذين لا يهتمون الا بتحليل هذا التكنيك الروائي الجديد .

يقول غولدمان :

«لقد تحدثوا كثيرا عن مشاكل التكنيك ، وهم يتناولون روايات روب غرييه بالتحليل ، وربما آن لنا ان نتحدث عن دلالة هذه الروايات» .

لكنه يضيف :

«لا يعني ذلك ان علينا ان نبحث في رواياته عن مضمون غبي وملغز ، قائم على معادلات جبرية . فالبحث في الشكل الفني هو محاولة تهدف الى اظهار مضمون روايات روب غرييه ، وتجعله يبدو في اوضح صورة ممكنة ، واذا كان النقاد والقراء يعانون كثيرا في استخلاص هذا المضمون ، فالخطأ هنا ليس خطأ

الكاتب ، بل خطأ العادات الذهنية والمشاعر المسبقة وانواع الريبة التي تسيطر على كل من يشرع في القراءة» .

ويرجع ذلك الى ان غولدمان يرى ان وعي الكائن الانساني ، في المجتمع الصناعي الغربي ، ـ حيث يتم التحكم في ارادة الافراد آليا ، ويتحولون الى «كم»، الى «اشياء» متبدلة ، خارج حقيقتها الانسانية ، ـ هو وعي لا يمكن ان يعبر عن نفسه من خلال منطق لغوي عقلاني ، كما كان الحال في روايات النقد الاجتماعي التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ، وفي بداية القرن العشرين ، حيث كان الفرد لا يزال وهو يجتاز مرحلة الراسمالية الليبرالية ـ يحتفظ بأهميته في الوسط الاجتماعي الشامل . لكن منذ ازمة الامبريالية ، اصبح من المستحيل ان يكتب روائي عملا على طريقة زولا او بلزاك ، بل ولا حتى على طريقة رومان رولان، وإلا انتهى به الامر الى ان يقدم لنا مضمونا سبق تكوينه ، نعرفه جميعا من قبل. ومنذ عملية تحطيم الشكل الروائي ، وهي العملية التي قام بها «جويس» و«كافكا» ، اصبح على الروائي ان يبحث عن ادوات تعبير قادرة على اظهار ما يعانيه من تمزق .

وفي نهاية هذه الدراسة ، ينتهي غولدمان الى ان يركز على ضرورة تعميق العلاقة بين شكل الكتابة عند روب غرييه وبين التكوين الاجتماعي الذي يمثله هذا الشكل .

ويقول غولدمان :

«ان اعمال روب غرييه تطرح الكثير من المشاكل الجمالية ؛ نأمل ان نستطيع مواجهتها في مقالاتنا القادمة ، وهي مشاكل تتعلق ـ في المقام الاول ـ بتعديل الرؤية المتجددة التي يفرضها الشكل الفني على العالم الروائي» .

(الابنية الفكرية والخلق الثقافي ص ١٨٦)

والخطأ الشائع لدى النقاد ؛ هو محاولتهم دفعنا الى الاعتقاد بأن منهج غولدمان لا يقوم الا على استخلاص خطوط التوازن بين ابنية الاعمال الثقافية وابنية التكوينات الاجتماعية . والواقع ان غولدمان لم يضع لنفسه هدفا يقوم على ان يثبت ان ابطال مسرحيات راسين هي صدى الاهتزازات والتحولات التي عانى منها لاهوتيو **(فقهاء اللاهوت)** (بور روال) او التي احدثت ردود فعل عنيفة لدى طبقة النبلاء ، كما انه لا يسعى الى ان يثبت أن ماتياس ، او ماريك ، او الجندي التائه وسط التيه ، او اية شخصية اخرى من شخصيات روب غرييه ؛ هم التجسيد الحقيقي لوضع الانسان في النصف الثاني من قرننا العشرين هذا . ذلك ان هدفه الحقيقي هو ان يستخلص ، من دراسة مختلف أشكال التكوين الاجتماعي ، الطريقة التي تحدد مسلك الافراد والجماعات تجاه كل ما يجعل حياتهم عبثا ، لا قيمة له ؛ حياة «تشيأت» . وأولى الخصائص المميزة لهذا السلوك تنتج عن ان الكائن الانساني يتميز عن كل الموجودات بأن تكوين وعيه

يدفعه دائما الى ان يجد تماسكا منطقيا ، يجد دلالته ، وهذه الخاصة ، هـذه «الماهية الانسانية» ، هي ما تشكل محرك التاريخ .

لا ينبغي اذن ان تأخذنا الدهشة اذا كان لوسيان غولدمان قد جعل من مختلف اطوار التحول الاجتماعي «مختبره» وحقل تجاربه ، وتحديد هذا المجال هو اهم بحث في العلوم الانسانية بشكل عام ، وفي علم الاجتماع الثقافي بشكل خاص .

هذا المفهوم الذي هو مفتاح فكر غولدمان نجده يتلخص في عبارة غولدمان التالية :

«ان السمة الثانية للفكر والسلوك تكمن في انه توجد لدى كل فرد ، وانطلاقا منه ، لدى كل جماعة انسانية ؛ ميل الى تحقيق تماسك منطقي شامل ، تندرج تحته مختلف القطاعات الخاصة من هذا النوع ، وهو يميل الى ان يوجد ــ بمعزل عن النزعة الخاصة ــ دلالة لكل ظاهرة ، تلك التي تشمل كل مجال تشكلت له بنية خاصة» .

ثم «اضف الى ذلك ان داخل هذه النزعة الى التماسك المنطقي الشامل ؛ توجد قطاعات جزئية تمارس عملها بكل ثقلها المختلف ذي الطابع الخاص ، وهي افعال تتوقف على العديد من العوامل ، لكن علينا ان نذكر بينها تلك الاهمية «الكمية» التي يتخذها قطاع الفكر هذا او قطاع الحركة ذلك ، اهمية لها فعاليتها في الوجود العقلي للبشر ، وهي ايضا التي تفسر لنا الاحساس بالتهديد الذي تستشعره ، في لحظات معينة ، انماط السلوك الهامة» .

الا أن الانتقال من هذه «الكمية» في الاهتمام الى كيفية التحقيق ، لا تحدث الا في وعي بعض الافراد ، وعملية تحقيقها تصبح ، بالنسبة للجماعة الانسانية، مجال التنبؤ بما يستوي عليه شكل المجتمع ، انها «اوتوبيا» اذا شئنا التعبير . وهذا ما يؤدي الى تحقيق هذا الانتقال وما يقيم العلاقة الجدلية بين التعديلات الكمية ــ باعتبارها التي تشكل مجال الواقع الخارجي ــ وبين الوعي الانساني الذي يستحوذ على هذه التغييرات ، ويؤدي ذلك الى صياغة نماذج ومفاهيم ، هي اشكال الخلق الثقافي .

ولكي يزيل غولدمان كل انواع اللبس نجده ينتهي الى اعادة تحديد مفهومه لكلمة «بنية» ، فيقول :

«للاسف اصبحت لكلمة «بنية» اصداء صوتية سكونية (ستاتيكية) ، ومن هنا لا نجد الكلمة من المصطلحات الدقيقة . والاحرى بنا الا نستخدم كلمة «بنية» فالابنية بشكلها الكامل لا توجد الا في النادر ــ ولفترة زمنية محدودة في حياتنا الاجتماعية ــ بل علينا ان نستخدم تعبير «عملية تشكيل البنية» .

واستخدام تعبير «عملية تشكيل البنية» يؤدي الى التركيز على الطريقة التي يسلكها الافراد كما تسلكها الجماعات ، وهي تتخذ طريقها نحو «شكل شامل» ، نحو شكل حياة جديدة ، نحو التقدم ، باختصار ، نحو نوع من التوازن ، هو ، اساسا ، توازن انساني ، يسعى اليه كل واحد . انها عملية تتابع ، اغلب

الوقت ، في الوعي ، وتسوقنا الى اعادة تحديد علاقة الانسان بالمجتمع ، والى تعديل رؤيته للعالم ، وطرق تقييمه ، في كلمة ، انها عملية تحويل الواقع الى واقع انساني . ومن هنا طابعها الثقافي .

لا ينبغي لنا حقا ان نخلط بين دراسة تطور فكر غولدمان بالمكتسب الصلب الذي نستخلصه من منهجه في علم الاجتماع الثقافي . فما يهم في الحكم عليه هو هذا المكتسب ؛ وهو هنا منهج قائم على المادية الجدلية ، منهج في اتساع دائم ، وهو يدعو كل باحث الى مزيد من تعميقه ، والى ان يكشف عن الامكانيات البنياوية الكامنة في قلبه .

ومع ذلك فما يهزنا في هذا المنهج هو طريقته في مواجهة التكوينات الاجتماعية . فرغم جدلية منهجه ، لا نجد هناك ادنى صلة بينه وبين التناقضات التي تتفاقم في قلب كل جماعة انسانية ، بل حتى لو نظرنا الى طبقة واحدة في حد ذاتها ، نجد أفرادها في حالة صراع ، بل ان الطبقة العاملة نفسها تعاني من الانقسامات ، وهنا لا نجد شيئا متجانسا ؛ ففيمواجهة الايديولوجية التي تفرضها طبقة حاكمة ، تستطيع طبقات اخرى ، وفئات اجتماعية اخرى ، او طبقة بأكملها ان تعارض بوعيها الطبقي استعبادها الوحشي للنظام القائم ، حتى لو كان قائما على الانتظام الذاتي . ان هذا الجانب في حياتنا ، هذا «الصراع» هو وحده القادر ، على مستوى الخلق الفني ، على توليد نوع جديد من الأشكال التعبيرية .

ولأن غولدمان قد ظل حتى نهاية حياته مفتونا بتصورات لوكاتش ومنها مفهوم «غياب القيم» او «الرؤية التراجيدية» ، فقد ظلت ، على غير وعي منه ، فريسة نزعة اخلاقية كانتية . ولحسن الحظ لم يلبث هذا الجانب الكانتي ان يدخل في صراع مع منطق المادية الجدلية ، صراع في غاية الخصوبة بالنسبة لعلم الاجتماع الثقافي ، لانه وحده الذي يساهم في صياغة المنهج الوحيد القادر على اصلاح النقد الماركسي وايقافه مرة اخرى على قدميه بتحريره من الثنائية اللينينية ، وبالعمل ، في الوقت ذاته ، على اقامة الوحدة الجدلية التي تربط الوعي بالموضوع : بالواقع باعتباره واقعا قابلا التغيير على نحو انساني .

٤) قبل أي تعميق لمفهوم «النهضة» ينبغي لنا ان نعمل على سحق الحكم المسبق الشائع لدى الكثيرين من المفكرين وعلماء الاجتماع والباحثين الغربيين ، سواء كانوا ماركسيين أو مجرد مثاليين ، وهو ذلك الحكم المسبق تجاه ما يسمى بلاد «العالم الثالث» : فهم يرون ان هذه البلاد لم تتخذ امام انتشار نزعة الاستيطان والاستعمار الغربي سوى موقف الارتداد الى تقاليدها القديمة ، ولم تعبر الا برد فعل واحد ، هو التشبث بالنزعة السلفية ، متخذة منها درعا يحمي هويتها القومية .

ومن تبسيط للظواهر الى تبسيط الى ما هو أبسط ، ومن موقف «خارجي» على الظاهرة الى «حسبة رياضية» لعملية التطور الاجتماعي ، ينتهي الامر بهؤلاء

المفكرين وهؤلاء الباحثين ، الى صياغة مخطط تجريدي نظري عن العالم الثالث ، يتصورونه قابلا للانطباق على اي بلد في افريقيا او آسيا او امريكا اللاتينية ؛ بينما التحليلات التي تستخلص من أفكارهم تؤدي الى نوع من سوء الفهم .

وذلك لان من الضروري ، قبل الشروع في اي دراسة ، أن نميز ، داخل عملية التحول الثوري التي تتم داخل هذه البلاد المسماة ببلاد العالم الثالث بين منطقتين : منطقة التقاليد (ونجدها على الاخص في البلاد التي ترتكز على تقاليد تمتد الى آلاف السنين والى ميراث ثقافي عريق ، كالصين والهند ومصر) ، ومنطقة «التكوين السياسي» (وهي خاصة بالبلاد التي نتج كيانها السياسي ، وشكلها «كدولة» من تفتيت مسطح كبير ، على اثر تحول اجزاء هذا المسطح من المركزية الى اللامركزية ، بسبب فقدان السلطة المركزية وعدم وصولها الى شكل الدولة ، وهذه المناطق تمارس وجودا يخضع للنظم «القبيلية» ويرتبط بما يصاحبها من عقائد وثنية ومقدسات ، ومثال ذلك الدول التي تكونت على أثر تفتت وحدة المسطح الذي كان يسمى بأفريقيا الغربية) .

والى جانب الاهمية التي نعطيها للتكوين الاقتصادي والسياسي الذي بلغته هذه البلاد في عملية تطورها الاجتماعي ، علينا ان نضع في اعتبارنا أن النمط الاول من هذه البلاد يتميز ببنية اجتماعية تحتوي ، في مجموعها ، على ماض عريق ، مفعم بالتقاليد والتجارب والحكم والقدرة على التصرف ، وهي صفات تدل على حضارة عريضة . وكل فرد داخل هذا التكوين الشامل يبدو ، منذ صباه ، وهو على وعي بأنه «مستودع» لثقافة عظيمة ، حتى لو كان اميا لا يقرا ولا يكتب ، وهي حقيقة قابلة للملاحظة على مستوى الممارسة : فالفلاح الجاهل الذي لا يكتب ولا يقرأ ، والعاجز عن حل ابسط مسألة حساب مكتوبة يتمتع بقدرة هائلة على حساب نسب المزروع في الحقل ، ويصل الى صورة دقيقة لحساب بيع هذا المحصول سواء بالقطاعي او بالجملة ، ويستطيع ان يسدي نصائح عملية لمن حوله ، وهي نصائح تثبت التجارب فعاليتها التي لا تنكر ، خاصة عندما يصطدم اهل القرية حوله بمشاكل الري او بأشكال المعمار التقليدي او الحساب الزراعي . وهذه المعرفة الكامنة في فطرة الفلاح المصري ليست سوى «عملية ترسيب» لماض محمل بقدر كبير من الكشوف الانسانية ، وهي كشوف امتدت على كل المستويات : على مستوى الكونيات ، وعلى مستوى الزراعة وحساب الارض وهندستها ، وعلى مستوى المعمار ، وعلى مستوى اشكال التعبير الفني ..

وحتى بداية القرن التاسع عشر ، كانت البلاد التي تنتمي الى هذا النوع من الحضارات تمارس وجودا يشعر فيه الافراد بالاكتفاء الذاتي ، فمجموع عمليات التبادل الاقتصادي والاجتماعي تسير في دورة كاملة ، والافكار تمارس دورة مماثلة ، حتى لو كانت افكارا فولكلورية لا يتم تبادلها الا في اطار أبنية ضيقة محدودة .

لكن مع ظهور الامبريالية حدثت داخل بنية هذه المجتمعات عملية مزدوجة : فبالاشتباك مع القوى الاستعمارية ، ومع الحملات العسكرية المسلحة (مثل حملة نابليون) لم يحدث ابدا ان انثنت هذه البلاد على نفسها متخـذة موقف التشبث بالماضي (او موقفا سلفيا كما يقول دعاة الراي النابع من الماركسية الميكانيكية ، وافكار جيرار شاليان أكبر مثل على ذلك) لان ما حدث له طبيعة مختلفة تماما : فإزاء تفوق الاستعمار الغربي تكنيكيا ، اعادت هذه البلاد اطر القيم المتداولة في اطار في صيغة سؤال ، واصبحت على وعي بأن هذه القيم قد اظهرت تخلفها ازاء مستوى الحياة الذي يجب ان يبلغه كل كائن انساني ، وبدات تشعر بحاجتها الماسة الى ان تحمي كرامتها وتحتفظ بها ؛ وبموازاة ذلك بدات المسافة تتسع ، في نظر كل فرد ، بين ماضي بلاده العريق وبين الحاضر الهزيل ، وعلى هذا النحو تم الانتقال الى مرحلة رفض اشكال الحياة المتخلفة ، ومن رفض هذه الاشكال انتقلت هذه البلاد الى النضال من اجل مطالبها اولا ، ثم الى النضال الثوري . وفي مصر مثلا ، كانت يقظة الشعب على عنصر التهديد الذي صحب الاستعمار البريطاني يقظة تصحبها عملية وعي انه لا يجب البحث عن اسباب التخلف في مكونات افراد الامة ، (اي في طبيعة المصريين) بل في الاستيطان العثماني . وهنا بدا التركيز على الطابع القومي ، وكانت بداية الحركة الوطنية في مصر تنبع من الرغبة في تأكيد هذا الكيان القومي . وهو كيان في حاجة الى صياغة جديدة ، طالما ان مجابهة الاستعمار الغربي قد خلق ضرورة تاريخية ، هي الوصول الى مستوى الاستعمار تكنيكيا وذهنيا وعسكريا (ونضرب مثلا بجهود محمد علي على اثر الحملات الفرنسية والانجليزية والتدخل الثلاثي) .

واذا اخذنا بقول «جاك بيرك» ، ونظرنا الى عملية الانتقال هذه ، وهي عملية نتجت عن الصدمة ، ولا يمكن تعريفها الا باعتبارها حركة تسعى الى تمزيق الدائرة الضيقة التي رسمتها «المقدسات» (اي نمط الحياة القائم على التفسير اللاهوتي للواقع) كي تتجاوزها وتدخل دائرة التاريخ الواسعة ، فهنا نجد ما يمدنا بتفسير عملية «النهضة» وما يلقي ضوءا جديدا على هذه الظاهرة المزدوجة : بمدى ما نتجه نحو التكنولوجيا والفكر والثقافة الغربية ، بمدى ما نرتد ، في الوقت ذاته، الى الماضي البطولي .

ان الانسان المصري وقد ايقظه تفوق الغرب (والانسان العربي بشكل عام) قد اصبح يدخل في اعتباره ، في الوقت نفسه ، انه يحمل في اعماقه ميراث قيم انحدر اليه من حضارة عظيمة ، وهو ما كان يضفي عليه قيمة ذاتية جديدة وما يدفعه الى تحطيم قيود التخلف والخضوع ، والى تمزيق الأطر الصلبة لهذه البنية الاجتماعية التي كشفت عن ضيقها ، وعن وحدانية بعدها .

ولكي يخضع الاستعمار بلاد العالم الثالث لاوامره العليا ، فرض ، في المقابل، مثلا اعلى للحياة يختلف تمام الاختلاف عن معايير السلوك القائمة في هذا البلد او ذاك ، وهو مثل اعلى بعثته عدوانية الاستعمار نفسها : وذلك لان الصدمة التي احدثها الغزو الخارجي لم تؤد الا الى نشر مزيد من الطاقة الانسانية ، وهذه

الزيادة ادت الى زيادة شحنة نظام التبادل القائم عليه محور البناء الاجتماعي . وشيئا فشيئا ، حسب السبل المتاحة ، وحسب صلابة أو ضعف قيود التقاليد، كانت هذه الطاقة تفيض عن الاطار الضيق الذي يحيط بالبنية الاجتماعية في كل بلد ، وبدات الجماعات الانسانية المختلفة تستشعر حاجة ماسة في ان تضع نفسها على قدم المساواة مع الآخر ، مع الاستعمار ، ذلك الذي لم يقهرها الا بفضل تفوقه التكنيكي .

لِنر الان كيف يفسر «جيرار شاليان» عملية التحرر الوطني هذه . ففي مناقشته التي دارت في الندوة التي عقدتها جامعة «جوسيو» حول موضوع «العالم الثالث» ، والتي نظمها الاساتذة والباحثون في اقسام الجغرافيا والتاريخ وعلم الاجتماع ، يلخص شاليان نفس مفاهيمه الاساسية القائم عليها كتابه «الاساطير الثورية في العالم الثالث» (وقد نشرته مطبوعات لوسوي) ومنذ الاسطر الاولى لحديثه تتكشف مواقفه ، يصر على ان :

«في عصر انتشار الاستعمار الاستيطاني ، من المهم أن نلحظ — في وقت واحد — ان ثمة سوقا دولية قد تكونت ، وان اقتصاديات المجتمعات التقليدية قد بدات تتشوه وتتحلل . لكن ما لا ينبغي ان نهمله ، هو كيف استشعرت هذه المجتمعات التقليدية هذا الاتساع الاستعماري ، هذا الانبثاق المفاجيء ، واي اجابة حاولت ان ترد بها عليه . والواقع اننا لا نجد سوى الاضطراب ، وعدم الفهم ازاء تفوق الغرب المذهل من الناحية التكنيكية ، وهو وضع لا يختلف لدى المثقفين الفيتناميين او المفكرين الصينيين او لدى ممثلي الاسلام» .

(كتاب جماعي : التعرف على العالم الثالث — الاتحاد العام للنشر — باريس ١٩٧٨ — ص ٢٠٣)

وبعد هذه الفقرة ننتظر أن يرسم المؤلف خط الحدود الفاصل بين انصار قضية التحرر القومي (ولا يمكن بلوغه دون تحطيم قيود التقاليد والسير في طريق التقدم)، وبين أنصار الاتجاه السلفي . الا ان المؤلف يبدو مشغولا بأن يطبق على كل بلاد العالم «باترون التفصيل» الوحيد لديه ، لا يصل ابدا الى حد طرح القضية في حدود الصراعات الاجتماعية، ولا في حدود الصراع بين الاجيال ، او بين مفهومين للحياة ، بين تقدميين ورجعيين ، بل هو يجمع كل المثقفين في قائمة واحدة ، هي قائمة «الصفوة التقليدية» ، وما ان يصطدم بظاهرة تشذ عن القاعدة وتبدو مثلا صارخا ، واعني بذلك وضع اليابان ، حتى يتدارك ، ويجعل من اليابان استثناء للقاعدة ، ويواصل حديثه فيقول :

«لم يصل الى صياغة اجابة على تهديد الاستعمار سوى اليابان ، اما اجابة الصفوة التقليدية فتقوم على التشبث بالقيم السلفية ، والدينية والاخلاقية المنتشرة في مجتمعهم (وذلك في انتظار ان ينقضي عهد الاستعمار ويذهب) وعلى

اللجوء الى الماضي كايديولوجية مقاومة (نحن الذين نركز على هذه العبارة) سواء كان ماضيا فعليا او ماضيا يفترضون انه كذلك ؛ وهذا الوضع يؤدي الى الاحتفاظ بالقيم القومية (بالنسبة للمجتمعات ذات التكوين القومي العتيق ، مثل الصين وفيتنام ومصر) ، لكنه يؤدي في الوقت ذاته الى تجميد هذا الماضي ، والى التشنج بالتشبث بالميراث ، وهي ظاهرة تبدو محسوسة على الاخص في المجتمعات التي تبدو فيها صدمة «التجهيل» اكثر كما هو الحال ، مثلا ، في البلاد العربية».

(المرجع نفسه — ص ٢٠٤)

وبعد ان يركز شاليان على طابع « نزعة الارتداد الى الماضي باعتبارها سمة «الصفوة التقليدية» ، يدرك على أثر ذلك ان المثقفين — على الاقل في البلاد العربية التي ذكرها — ليسوا «متجانسين» الى حد اعتناقهم مخططه النظري ؛ ولكي يتخلص من هذه الورطة ، ويبذل المؤلف كل جهده كي يعارض هذه الصفوة التقليدية بفئة اخرى : فئة المثقفين ذوي النزعة الغربية . ويضيف شاليان :

«أما الاجابة التي تلي السابقة ، وبالتسلسل التاريخي ، فهي التي تحاول ان تصوغها فئة اخرى من الفئات الاجتماعية ، فئة ولدت نتيجة للاحتكاك بالغرب ، انها فئة الصفوة من سكان المدن الكبرى ، ومن اصحاب الاصول الارستقراطية ، سواء كانوا اقطاعيين او «كومبرادور» ، وهم قليلو العدد ، تغلغلت في نفوسهم الثقافة الحديثة ، ويتحدثون ويعبرون عن انفسهم بعدة لغات ، وينصب جهدهم في «نسخ» المؤسسات الاوروبية» .

ومع ذلك فلا هذه الفئة أو تلك من الفئتين اللتين حددهما شاليان هما اللتان في وسعهما المساهمة في اطلاق عنان عملية الانعتاق الوطني ؛ ويرينا التاريخ الحديث — بكل وضوح — ان الصفوة التقليدية او الصفوة الارستقراطية تتلاشى دائما كلما تطور كفاح الجماهير ، سواء كانوا ابناء الفلاحين المتعلمين او هؤلاء الذين ، باحتكاكهم بالغرب ، قد أعدوا البلاد لهذه العملية التاريخية . وهناك دليل على ذلك بين عديد من الادلة : مؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي ، وهو شيخ ، اي انه ينتمي بحكم الظروف الى «الصفوة التقليدية» ، لكن ما ان ارسله محمد علي في بعثة الى باريس حتى أعيد تكوينه ، وتحول بالاحتكاك بالفكر الاشتراكي الفرنسي ، ثم ما ان عاد الى بلده حتى بدأ يدعو الى تحرير المرأة ، والى التسيير الذاتي ، والى المساواة .. الخ .

وعندما يعتمد الباحث على الوقائع ، وعندما يجهد في ان ينظر الى هذه الوقائع من خلال منظور جدلي بعض الشيء ، فانه — احيانا بالرغم منه — يصل الى منهج علم الاجتماع الثقافي الذي يعتنقه . لنأخذ مثلا تفسير ظاهرة النهضة العربية الذي يمدنا به «اندريه ميكيل» في كتابه الصغير الذي كرسه لرسم صورة تخطيطية لتطور الآداب العربية ، يخرج ميكيل عن إطار الكتاب المدرسي المبسط، وذلك لانه ارتبط بمشكلة البحث عن العلاقات بين الوقائع ، ويقدم لنا هذا «الفهم»

للنهضة العربية على مستوى تحليلي رائع .

يقول ميكيل :

«ان المرحلة التاريخية التي تبدأ ببداية القرن التاسع عشر هي ، بالنسبة للبلاد العربية ، مرحلة مجابهة الغرب الاستعماري . وتحت تأثير الغرب بدأ العرب يكتشفون عالما لم يسبق ان شكوا في وجوده ، الا انه عالم يبدو مرادفا للتقدم التكنيكي وللنزعة الوطنية . ولقد كان اول هذه الاكتشافات عنيفا : فبينما مر الغرب على مراحل متوالية وبغير تدرج منتظم بهذه الهزات التي تسمى «النزعة الوطنية» ، و«الثورة الصناعية» و«فصل الدولة عن الدين» و«الديموقراطية» ، كان على الاسلام ان يواجه هذه الهزات دفعة واحدة» .

وعلى هذا النحو يتغلغل ميكيل الى قلب هذه العملية التاريخية : فهنا تبدأ العملية بسؤال الماضي ، ثم باستخلاص نواة مكتسب صلب ، وذلك بتخطي المراحل التاريخية دفعة واحدة ، وبالغاء المسافات ، ولا يعني ذلك ان العرب حاولوا ان يتماثلوا مع هذا الكيان الغربي ، بل الأولى ان نقول انهم كانوا يسعون الى ان يتساووا به .

ويستطرد ميكيل :

«تحت تأثير الصدمة ، مبدأ (الاسلام) ينزع الى البحث عن تعريف جديد لنفسه ، وان يتقي في الوقت نفسه انعراجات هذا الغرب كما عمل على ان يتجنب الرغبة في ان يقتفي أثره الى النهاية في طريق التغيير ، لانه هنا يتعرض لخطر تشوه كيانه او الضياع . لكنه بموازاة هذه الحركة ترتسم ، شيئا فشيئا ، حركة اخرى ؛ حركة القومية العربية ، وهي التي توجه الى قلب الغرب سلاح الافكار نفسه الذي حاول ان يشهره (في وجه الغرب)» .

وبهذا المنظور يرتكز بعث الثقافة العربية الخالقة على ثلاثة تصورات : تصور الميراث الثقافي ، وتصور اسس العدالة الاجتماعية ، وتصور المسئوليات التي يحددها كل عربي لنفسه كي يعوض تخلفه ، ويلحق بالغرب ، خاصة في مجال التكنولوجيا والتصنيع .

وهذه هي الركيزة الصلبة لهذا المنهج . ومع ذلك ، نجد هذا المنهج ، في مجال علم الاجتماع الثقافي ، قد مضى الى اقصى نتائجه كي يكشف ، خلف الوقائع ، عن دلالاتها الانسانية ، وعن لغتها الكامنة وعن الطريقة التي تتابع بها الأفكار دورتها ، وكيف تترك المشاعر والقيم داخل «كل» اجتماعي . وهنا يطرح مطلبا لا تجيب عليه سوى اعمال جاك بيرك : وهنا لا نجد اي اثر للمخططات الذهنية التجريدية تطبق كيفما اتفق على هذا المظهر او ذاك من مظاهر الثقافة العربية (او على ثقافة اي بلد من بلاد العالم الثالث) ، وذلك لان منهج جاك بيرك يقوم على واقع معاش قبل ان يتحول الى فكر ، وهو يتميز بانه يضع المظاهر الخاصة في علاقة جدلية مع الاتجاه العام لكل اجتماعي معين . ومن هنا اصالته. ونضرب مثلا واحدا ، اكثر دلالة : في كتابه «تحرر العالم من الملكية» (وهو في رأيي كتاب

جوهري ، يشتمل على نواة منهج بيرك) . نجد المؤلف قد كشف خلف الظواهر الاستعراضية ، كظاهرة «الرقص الديني» ، وخاصة «الزار» عن الرابطة التي تربط الماضي البطولي بلحظة استعادة فرحة الحياة في حاضر توجه الحصول على الاستقلال؛ هنا نجد انبثاق ما هو راقد في قرارة النفس العربية، علامة لحضارة عريقة تبدو غائرة في هذا المستودع الخالد : اعني الذاكرة العربية .

والى هذه الدقة والنعومة في التغلغل الى درجات المعنى الراقدة خلف المظاهر الثقافية تضاف «خصوصية» المنهج . فمع قبول بيرك لبعض التصورات الماركسية التي تعيد تحديد العلاقة بين الاستعمار والمستعمر ، الا انه لا يكتفي بتعميم ما هو خاص ، بل يجهد بالاحرى الى اثراء هذه التصورات بتجاوزها ، وبالاعتماد على تحليل للخصائص المميزة لمظاهر حياة العرب ، ويرينا ذلك بوضوح مثل نتخذه من «نزع ملكية العالم» . انه تحليل العلاقة القائمة بين السيد والمستعبَد .

يقول بيرك :

«اذن لقد فرض الاستعمار شكلا من اشكال الوعي في الوقت الذي فرض فيه شكلاً من اشكال تسيير العمل . ويبدو الامر كما لو ان المستعمِرين في ذلك العصر عملوا على تحويل الواقع حسب مشيئتهم ، وانهم قد عملوا على تعبئة فائض قيمته الهائلة ، اي مجموع الاشكال والاشياء . والواقع ان مفهوم «فائض القيمة» هذا قد استمد كل اهميته من التفسير الماركسي ، فهو يركز على انواع من التماثل المحسوسة بين الاستغلال الاستعماري في عهد الاستعمار الاستيطاني وبين الاستغلال الراسمالي (داخل المجتمعات الراسمالية ــ نحن الذين نضيف هذه الجملة) ، وذلك لان صاحب العمل كان يحول فائض العمل البشري لصالحه ، وكانت ظروف الاستعمار تسمح له ، بهذا الشكل ، ان يوسع من هذا الاستنفاد للطاقات البشرية بسبب انخفاض الاجور التي تدفع لسكان البلاد الاصلية ، بل احيانا لانه لم تكن تدفع اجورا على الاطلاق .

«ومع ذلك هناك صورة معينة تبدو ماثلة في ذهننا ، هي التي تعيد تكوين المنظر العام الطبيعي للمشروع الاستعماري على افضل شكل . فعن طريق الفلاحة، وعن طريق جمع الثمار ، وعن طريق هذه الالعاب المسماة «تنقيب عن المناجم او عن مصادر المياه ، وهي لا تقتصر ابدا على الزراعة ، بل تمتد الى الصناعة ، او الى الخدمات المثمرة ، بفضل هذا كله استخرج الاستغلال الاستعماري فائدته الكبرى، بهذا الشكل من «المباشَرة» الذي سمح له بأن يستحوذ لا على فائض العمل وحده، بل ايضا على فائض الطبيعة» .

(جاك بيرك ــ نزع ملكية العام ــ منشورات لوسوي ــ باريس ١٩٦٤ ــ ص ١٩٥٦)

وبالتركيز على طابع المباشرة الذي تتخذه هذه العملية يشير بيرك الى اولى مراحل عملية تاريخية طويلة ؛ وبتحليل العلاقات بين الاستعمار والمستعمرات ،

على اساس مادي ، يبرز ويحدد الخطوط الرئيسية لمنهجه . لكل هذا ليس كل شيء : فلكي تفهم العملية جدليا ، لا بد من تحديد المجال الذي يحيط بالقطب الآخر ، اي السلوك الذي يسلكه ابن المستعمرات ويعبر به عن ردود افعالـــه تجاه المستعمر .

هل هم كمّ هامد ، مجرد وعاء سلبي ، اداة ، كائنات «تشيأت» ، واصبحت ذريعة لاي بلاغة سياسية تركز على اثر الاستعمار كقوة محطمة دون ان تبين ، مع ذلك ، ما يتتابع واقل وعي كل فرد من ابناء المستعمرات ، دون ان ترى في هذا الوعي ادنى مظهر من مظاهر الثقافة ، بل باتخاذ موقف الاستعمار نفسه وذلك بمعاملة ابناء المستعمرات ككائنات مجردة من الثقافة ؟

وفي نهاية تحليل دقيق للعلاقة بين الاستعمار والمستعمرات ، ينتهي الامـــر ببيرك الى ان يواجه المشكلة على المستوى الانتروبولوجي ، وبالتالي على مستوى الثقافة ، فيقول :

«حقا ؛ الانتاج هو العمل القائم على مبدأ السببية والاستجابة للسبب بالدرجة الاولى ، رغم انه ، من ناحية اخرى ، تتداخل مع هذا المبدأ علاقات ليست على هذا القدر من المباشرة ، وتسلسلها المحكم يبـــدو في نقطة تماس مع واقـــع المستعمرات . ودائما نجد ان ما يفقده الواحد ، وما يستحوذ عليه الآخر فـــي صورة «فائض قيمة» من الممكن تحديدهما بل وقياسهما تقريبا . صحيح بطريقة اقل دقة ، لكنها طريقة قابلة لان يعترف بها الجميع . وهناك ايضا بعض أشكال السيطرة الاستعمارية تدخل في اطار الحتميات والمظاهر المتطابقة نفسها . لكن من العملية نفسها يمكن ايضا استخلاص متماثلات بدأ تكوينها قبل ذلك، الا يمكنني ان اقول ــ الى حد ما ــ ان كل تعبير ، لغوياً كان او اجتماعيا ، لا يصدر الا كنتيجة للحصار والعزل المفروض على الواقع ؟ على هذا الواقع الذي تشـــع حيويته بشكل مبهم ، لا تبرز لغة التعبير والنظام المتحكم فيه ، بل وايضا انماط السلوك والمؤســـات وكل الصيغ الاجتماعية بشكل عام ، إلا وهي توسع من قدرتها على النهب . وعلى هذا ففائض القيمة لا يصبح هنا اقتصاديا او سياسيا فحسب، بل ايضا ــ وهذا هو الاخطر ــ انتروبولوجياً .

(المرجع نفسه ص ٥٨)

(٥) ثمة ملاحظة تفرض نفسها هنا : خلال ما يقرب من اربعين سنة عمـــل انصار مذهب جدانوف على ان يلحقوا منظري فن الشعر الجديد ، هؤلاء الذين يعرفون باسم «الشكليين الروس» باتجاه الفن من اجل الفن ، وبذلك ساهموا ، مع نقاد آخرين، في اسدال غشاوة على الطريق الذي استكشفته حركة الشكليين، وهو طريق ثوري بحق .

يقال عادة ان الشكليين يرفضون الاعتراف بالطابع الاجتماعي للعمل الادبي ،

ولنتفق معهم على هذا الراي ، لكن في مواجهة تعصب عقائدي (دوجماتية) تعمل على استخدام الادب والفن لتحقيق غايات لا توائم طبيعة عملية الخلق الفني نفسها ، لم يكن امام منظري فن الشعر الجديد سوى ان يتشبثوا بالخاصة النوعية للعمل الفني ، وأن يبرزوا ما يميز «تعبيريته» التي لا يمكن ان ترتد الى اي وحدة ابسط منها ، عن مختلف انواع النشاط الانساني الاخرى ، وهو موقف لم يكن ثمة مفر من اتخاذه في مواجهة النقد الرسمي الذي تدشنه الدولة ، وهو نقد يعزف منذ البداية عن تحليل عناصر النص الادبي .

ومع ذلك لا يوجد في منهج الجماعة المسماة «بالشكليين» ما يسمح بالاعتقاد بأن جهودهم لم يكن منصبا الا على تحليل «المفاصل الحركية» للبناء الشكلي للعمل الادبي ، وانهم لم يبحثوا ، في شتى انواع الخلق الفني ، الا على نسق التراكيب اللغوية ، وصيغ تشكيل اجزائها وعلاقة كل جزء بالبناء الكلي .

والواقع ان الهيكل العام النظري لخط سير الشكليين الروس نجده ملخصا في نص لرومان جاكوبسون ، احد الملامح البارزة للحركة ، وفي هذا النص ، وقد اصبح اليوم من النصوص التي يرددها اكثر الباحثين ، تتحدد المحاور الثلاثة التي يدور حولها هذا الهيكل العام النظري .

يقول جاكوبسون :

«يمكن ، بكل ايجاز ، أن نلخص المراحل الثلاث الاولى التي قطعتها حركة الشكليين على النحو الآتي :

١ ـ تحليل الجوانب الصوتية للعمل الادبي .
٢ ـ طرح مشاكل المعنى في إطار نظرية لفن الشعر .
٣ ـ الانتقال الى مرحلة اندماج الصوت والمعنى في بناء كلي لا يقبل التجزئة .

(رومان جاكوبسون ـ ثمانية اسئلة يطرحها
فن الشعر ـ منشورات لوسوي ـ مجموعة
«بوان» (نقاط) ص ٧٧ ـ طبعة ١٩٧٧)

وحسب قول جاكوبسون نجد ان ما كان يحتل بؤرة اهتمام المجموعة المسماة بالشكليين هي صيغة انتظام عناصر العمل الفني في كل ، اي ما يملي على المعنى طريقة اتساقه ، وما يجعل القصيدة شعرا ، وما يجعل الرواية سردا ، وما يجعل المسرحية عملا دراميا . وعند هذا المستوى من البحث نجدهم قد عملوا على صياغة مفهوم واحد ، مفهوم يتحكم في شبكة العلاقات التي توزع جزئيات العمل والتي تشتمل على هيكل الشكل الفني : انها «النغمة السائدة» [اي النغمة الرئيسية التي يقوم عليها مبدأ الترديد النغمي وما يسمى بلغة الموسيقى (١/٥) خمس النغمة الاولى او «Dominant»] .

الا ان مفهوم النغمة السائدة لا يستعصي على اي تحليل . فما ان شرع الشكليون الروس في عقد مقارنة بين مختلف الاشكال الفنية حتى اصطدموا

بحقيقة رئيسية ، هي ان الاشكال الفنية المجردة لا تفلت من قوانين التطور التاريخي : ففي عصر تاريخي بعينه ، كانت «القافية» هي معيار «شاعرية» القصيدة ، وفي غصر تاريخي آخر ، نجد ما يميز الشعر هو التلوين الصوتي والإيقاعية .

ولنرجع الى جاكوبسون :

«اليوم ، وقد توقف التشيكيون عند حل واحد ، [بالنسبة لفن الشعر] هو الشعر الحر بمعناه الحديث ، لم تعد القافية ولا اي نموذج لانتظام المقاطع الصوتية من الامور الضرورية لخلق القصيدة ؛ وبدلا من ذلك كله ، نجد العنصر السائد يرتكز حاليا على «التلوين النغمي» ؛ بعبارة أوضح اصبحت النغمة السائدة في الشعر هي عنصر التلوين النغمي ، واذا عقدنا مقارنة بين الشعر المنظوم ، القائم على الوزن السكندري ، وهو سمة الشعر التشيكي الكلاسيكي ، وبين الشعر الحالي وهو شعر موزون ومقفى في آن واحد ، سنجد في الحالات الثلاث العناصر نفسها : القافية ، والهيكل التخطيطي لانتظام المقاطع ، ووحدة التلوين النغمي ، وكل الخلاف في اعطاء الاولوية لهذه القيمة او تلك ، والتركيز على خاصية عنصر دون العناصر الاخرى ، وهذه الفوارق في درجة التقييم ضرورية للغاية » .

(رومان جاكوبسون ــ المرجع السابق نفسه ــ ص ٧٨)

واذا تركنا جانبا هذه الابحاث المتعلقة بالشكل الفني واتجهنا الى القانون الذي يتحكم في التحولات المتوالية التي طرات على مراكز الاهتمام في «تشكيل» الشعر نفسه ، سنجد على الفور ان اهم ما يوضع في الاعتبار ، هنا ، هو ايضاح التناسب والتطابق بين التكوينات الاجتماعية وما يقابلها من تغييرات طرات على بناء العمل الفني ، وعلى تصور الفنانين والنقاد له ، وعلى إدراكه فنيا . بعبارة اخرى ، ان «النسبية» كمعيار لادراك العمل الفني لا يمكن ان تتضح الا على المستوى التاريخي .

وهذه «النسبية» ليست سوى الخطوة الاولى فيعمل الشكليين الروس. لكنهم بدلا من ان يبحثوا في الوحدة القائمة بين البنية الاجتماعية وبنية العمل الفني عن العلاقة التي تتحكم في عملية الخلق الفني ، اتخذوا مكانهم في مستوى الابنية العليا للمجتمع (دون القاعدة المادية) ، وهو موقف يعبر عنه مقال جاكوبسون الذي استشهدنا به ؛ وسنجده ، بعد الفترة السابقة بقليل ، يؤكد ان الشكليين، وقد سيطر عليهم وسواس «النزعة العلمية» (او الوضعية اذا شئنا القول) ركزوا اهتمامهم على البحث عن قانون ، عن نظام تنبع منه القوانين المتحكمة في عملية الخلق الادبي ، ولهذا لم يتوقفوا عند هذا العمل الفني او ذاك ، بل اتجهوا نحو الخصائص المشتركة في الانتاج الفني لعصر بعينه .

ويحدد جاكوبسون هذه النقطة ، فيقول :

«يمكننا ان نبحث ايضا عن وجود النغمة السائدة ليس فحسب في عمل شاعري لفنان فرد ، ولا في القانون الشعري او مجموع معايير مدرسة شاعرية بعينها فحسب ، بل ايضا في فن عصر تاريخي باكمله ، عصر نعتبره المكوّن لكل شامل » .

(جاكوبسون ـ المرجع نفسه ـ ص ٧٩)

لكننا نلحظ ان مختلف اتجاهات البحث في الشكل ، ابتداء من هذه النقطة، تتوقف على نحو متناقض في المناطق التي تتدرج عند التقاء مفاصل القوانين الشكلية بمفاصل التكوينات والابنية الاجتماعية ، دون ان يبذل اي جهد لاقامة الوحدة الجدلية للعملية التي يتولد عنها الاثر الفني .

ونضرب مثلا محسوسا ، مثلا له دلالته بالنسبة لهذه النقطة ، هو : مفهوم «الحلقة» (او السلسلة) ، وهو مفهوم صاغه «تينيانوف» ، اهم منظري المدرسة الشكلية الروسية قبل ان يتبدل مركز ثقل الحركة بعد انتقالها الى حلقة براغ اللغوية . هنا نجد ما يندرج لدى جاكوبسون تحت فئة «عصر تاريخي» وما يحدده باعتباره «فن عصر بعينه» ، كان يجد لدى تينيانوف في مصطلح «الحلقة» ما يحدد خصائصه . وهو تصور يرد المفهوم الكلاسيكي للغاية ، مفهوم «روح العصر» الى تعريف جديد للتصور نفسه ، بينما المسألة كلها تدور ـ سواء هنا او هناك ـ حول استخلاص ما يميز الانتاج الثقافي الذي يتولد في اطار تكوين اجتماعي معين، والظروف التي تنجم عنها التغييرات المتلاحقة في الابنية الفكرية ، وفي «الرؤية الشاملة» للعالم لدى جماعة انسانية معينة .

وهناك حقيقة اخرى لها دلالتها : بربط القوانين المتحكمة في الشكل بمفهوم «الحلقة» اكتشف تينيانوف ان الخصائص البنياوية الكامنة في اي حلقة تطابق، بعلاقة توالٍ ، الابنية التاريخية للعصر الذي تبدأ به في الظهور .

ومن جديد تبدو «النظرة النسبية» ؛ وتكشف عن ذلك ، بكل قوة ، هذه الفقرة التي يشتمل عليها نص لتينيانوف نشره بعنوان : «عن التطور الادبي» ، فهو يقول :

«في العشرينات ، كان تيار انصار العودة الى القديم قد اشاع موضة إحياء الشعر الملحمي ، وهو شعر يقوم بوظيفة تربوية وشعبية في الوقت ذاته . **وارتباط الادب بالحلقة التاريخية ارتباط متوالٍ** (نحن الذين نركز على هذه الجملة) قد ادى الى اطالة العمل الادبي . الا ان عناصره الشكلية القديمة لم تعد هي هي ، فقد تلاشت لان الحلقة لا تتعادل مع المطلب الادبي ، فالمطلب الادبي قد ظل بلا اجابة . وقد بدأ البحث عن العناصر الشكلية» .

(نص يضمه كتاب ت. تودوروف «نظرية الادب ـ نصوص للشكليين الروس، باريس منشورات لوسوي ، ١٩٦٥ ، ص ٩٢٩)

ولا يوجد ما هو اكثر من هذا النص قدرة على الكشف عن اهتمامات الشكليين الحقيقية . فالنص دليل على اهتمام تينيانوف بمواجهة العمل الادبي مواجهة راديكالية وفي الوقت نفسه يشير الى سعيه لاقامة الجسر الديالكتيكي بين الاسس التي تقوم عليها عملية «توليد» العمل والقوانين التي تؤدي الى ظهوره وتحديد مجال التنبؤ في عملية التطور الادبي التي يستخلصها من منظورات تاريخية .

وليس من قبيل الصدفة ان نجد ، لدى تينيانوف ، ان من بين الروابط العديدة التي تربط الشكل الادبي بالحلقة الاجتماعية ، وتجعله لاصقا بها ، هناك الرؤية العامة التي يتجه اليها الافراد الذين يشكلون بنية كلية تتحكم فيها الحلقة .

واذا وجدنا الجماعات التي تغلق عليها الحلقة ليست في مستوى يسمح لها باستقبال شكل فني ما ، فلا بد ان يرجع ذلك الى ان التغيير الذي حدث لم تتم بعد بلورته في وجدان كل فرد وان «تشكيل بنية» الاعمال التي انتجت (داخل الحلقة نفسها) لا تستجيب بعد لمطالب الوضوح الذي لا بد وان تسير جنبا الى جنب مع مطالب الواقع . بعبارة اخرى ، معنى ذلك ان الدلالات التي تومىء لها عناصر الشكل الفني لا تجد مرجعها في «النظرة الشاملة» او في «رؤية العالم» التي تسود الجماعة ، وذلك لوجود تناقض بين المحرك (اي العمل الفني) وبين جهاز الاستقبال (اي الجماعة) .

على هذا النحو نجد ان تمثل الوسط الاجتماعي في عمليات الخلق الفني الفردية يشكل ، لدى الشكليين الروس ، المرحلة الثالثة التي يسلكها بحثهم في الشكل ، وهي مرحلة لا بد ان يقودنا اليها اي بحث يلتزم بمنهج التحليل المادي للشكل الفني . وهذا هو السبب في «تقوقع» الشكليين ، وقد وجدوا انفسهم في مجتمع ايديولوجيته قائمة على اخضاع العمل الفني لمبدأ سيطرة الحاكم . واذا ما رددنا قول النقاد وعلماء الجمال الستالينيين بأن الشكليين الروس لم يخرجوا عن دائرة «الشكل» الضيقة ، فهنا نساهم في توسيع الهوة بين المنهج العلمي الحقيقي و«المادية الجدلية» ، ونعلن عن اتخاذ موقف قائم على «المادية الفجة» Vulgaire «المادية السوقية» ، وبذلك نؤكد جهلنا بأن كل عملية تشكيل لبنية العمل الفني تكشف عما هو «اجتماعي» في مادية النص نفسه . وما هو هام هنا ليس الحكم على الاعمال الفنية حسب تطابقها مع تفسيرات الواقع التي انتهى اليها الحزب او الدولة او «العرف الشائع» شبه الماركسي الذي ينتشر في مجتمع في طريقه الى الاشتراكية ، حتى لو كان ذلك المجتمع قائما على اسس ماركسية ــ لينينية ، بل المهم هو ، على التحديد ، ان نستخلص من المادية التاريخية نواتها الجدلية ، وان نتمثلها ونحن نواجه عمليات الخلق الثقافي والفني ، وهي ليست ابدا «الانعكاس المتطابق» لما يحدث على سطح المجتمع ، بل

ما ينبع من الوعي الانساني وهو يعمل على تغيير الواقع ، وهي ازدواج هـــذا الوعي الفردي بكل مكتسبات المعرفة الانسانية ، وقد احتواها تكوين اجتماعي محدد ذو وسيلة الكائن الانساني في التعبير عن وجوده بتأكيد انتقاله .

على هذا الاعتبار نجد مذهب «الواقعية النقدية» الذي نادى به جورج لوكاتش ومذهب «الواقعية الاشتراكية» الذي تمت صياغته داخل المجتمع السوفياتي ، واصبح مذهب الدولة الستالينية يرتدان الى النزعة المثالية ، لان مطلبهما هو ان يعمل الكتّاب والفنانون على نشر أفكار «مسبقة» ، وهو اتجاه لا يؤدي في النهاية الا الى تقديم «مضامين» جاهزة ، سبق ان تكونت وذاعت ، والى تحويل العمل الفني الى مرآة تعكس ما سبق رؤيته ، وبذلك تبعده عن وظيفته ، وهي تقوم ، اساسا ، على «الكشف» عن التحولات التي تطرأ على علاقة «الوعي الانســـاني» بالمظهر الخارجي لواقع في طريقه الى ان يتغير من واقع صنعته الطبيعة تلقائيا الى واقع يشكله الانسان بنفسه .

وتزداد «دوجماتية» هذا الوضع عندما يؤدي ، مباشرة ، الى قطع كل الجسور بين الابحاث القائمة على التحليل المادي للعمل الفني ودراسة ما تومىء اليه رموز الشكل في الخارج الاجتماعي . واذا كان الشكليون قد وصلوا بتحليلاتهم الـى اقصى ما يمكن ان تصل اليه ، وذلك بعد تكوين «حلقة اللغويات» ببراغ ، مما ادى الى ان يكشفوا — وربما عن غير وعي منهم — عن الايديولوجية خلف الشكل الفني، (ولا بد ان تقودهم الى ذلك نزعة الدقة في البحث العلمي التي تحركهم) ، لكن ها هي نزعة الوقوف عند مستوى المرحلة الاولى وحده تعود الى الظهور لـــدى الشكليين ، ويصبح اهتمامهم منصبا على تحليل «اداة» العمل الفني دون ادنـى علاقة تربطها بالتكوينات الاجتماعية .

فمثلا أعمال تودوروف الحالية (رغم انه من اكثر دعاة الشكلية والذي قدم الحركة الى اوربا) نجد هذا الوضع الذي يبدو نكوضيا الى حد ما . ففي الفصل الافتتاحي لكتابه «فن الشعر» ، نرى تودوروف لا يعمل على وضع اضافة الشكليين الروس في السياق العام للمجتمعات المعاصرة ، بل يبتعد عن ذلك مؤكدا المبدأ غير الجدلي ، مبدأ دراسة الاشكال الفنية في حد ذاتها ، وتناولها بمعزل عن اي ظاهرة اخرى ، فينتزعها بذلك من الواقع الاجتماعي الحي . وفي تصور مؤلف كتاب «فن الشعر» يوجد «مخطط ذهني» شائع لدى كل الاعمال الفنية ، مخطط تتفرع منه القوانين العامة المتحكمة في تصور مختلف الانواع الفنية ، وذلـــك المخطط هو ما يسميه تودوروف : «فن الشعر» .

ويوضح تودوروف هذا المخطط فيقول :

«ها هو فن الشعر يجيء ليضع حدا للسيميترية (التساوق) القائـــم بين «التفسير» و«العلم» في مجال الدراسات الادبية ، وهو اذ يقف في مواجهة مبدأ «تفسير» الاعمال الخاصة لا يتطلع الى تحديد معانيها بل يهدف الى معرفة القوانين العامة التي تتحكم في ميلاد كل عمل . وهو اذ يقف ايضا في مواجهة هذه العلوم

المسماة **«علم النفس»** و**«علم الاجتماع»** (نحن الذين نركز على المصطلحين) الخ .. ، يقوم بالبحث عن هذه القوانين داخل الادب نفسه . وعلى هذا ففن الشعر هو منهج ينفذ الى الادب بوصفه عملا «تجريديا» ويدرسه من «الداخل» في الوقت ذاته» .

وان يكون للاعمال الفنية خصائصها النوعية المتفردة هي حقيقة لا تقبل الجدل، فكل منهج يقوم على المادية الجدلية (او على المادية منفصلة عن الديالكتيك) يبدأ بدراسة «مادية» العمل الفني . إما أن تتولد الاشكال الادبية لكي تكشف عن وجودها الشكلي فحسب ، فهذا ما يحول العمل الفني من مظهر «مادي» للتعبير عن وعي انساني الى «كم مثالي» يعمينا عن عقدة تشكيلة تلك التي تتحكم ، كما يمكننا ان نحدس بذلك ، في عملية لها طابعها المشكل .

ان «هذه العملية ذات الطابع المشكل» هي وحدها التي تشكل اساس كل دراسة اجتماعية علمية للثقافة . ان العمل الفني ، وهو شكل قبل كل شيء ، هو نتاج معنى ، ومولد لسلسلة من المشاعر والتأملات والاحاسيس والرؤى .. الخ .. والدورة التي تسلكها هذه السلسلة في حركتها الذاتية تبدأ من الابنية السفلى للمجتمع وتتجه الى الوعي الخلاق ، ثم تهبط من الوعي الخلاق الى الجماعة الانسانية في المجتمع المحدد ، وهي تكون عملية كاملة ، ولا بد من النفاذ اليها كي تكشف عن الايديولوجية وهي جنين في رحم النص (اي الشكل الفني)، ودراستها هو مركز اهتمام كل الذين يتخذون موقف الانتماء الى علم الاجتماع . أما الخلط بين الوسائل والغايات فهو يؤدي الى تحديد المضمون قبل ان تتم صياغة العمل الفني ، ويستتبع ذلك الوقوع في خطأ ممارسة «نزعة الاحكام المسبقة» الكانتية واستمرار الثنائية اللينينية ، لاننا هنا ننتزع المادة من اصولها الوجودية .

لكن ما ان نتخذ منهجا علميا ، وحتى لو كان محور دراستنا هو الشكل ، فسندخل في اعتبارنا باستمرار ما يشكل الخاصة النوعية لأي ظاهرة نتناولها .

ومع ذلك ها هما رومان جاكوبسون ويري تينيانوف يسمحان لنفسيهما ، في نص عملا على صياغته معا، ونشر بعنوان «مشاكل الدراسات الادبية واللغوية»، بطرح المشكلة في أطار قوسين يفتحانهما خارج الموضوع ، لكنهما يبدوان لنا في غاية الاهمية للكشف عن هذه النقطة .

يقول الكاتبان :

«ان النظر الى علاقة التوالي في النظم دون ان نأخذ في اعتبارنا القوانين اللاصقة بكل نظام ، هو سلوك منهجي ضار وفاسد» .

يبقى ان نتساءل عما اذا يصبح من الممكن ، ذات يوم ، اقامة حوار بين اكثر التيارات الشكلية تقدما (وتجسده اعمال جاكوبسون) ، والمناهج الاجتماعية التي تدرس مضمون العمل الفني حسب التكوين الاجتماعي الذي ظهر في اطاره ، وهو حوار لن يتحقق بدونه اي نفاذ منهجي مادي الى الاعمال الادبية ، وهو ايضا حوار

سيؤدي ، في مجال دراستنا ، الى وضع الظواهر الثقافية في منظور جدلي ، باعتبارها جهودا بشرية تبذل من اجل الاستحواذ على الواقع ، وكانت اولى الخطوات التي قطعها الانسان وهو يسلك هذا الطريق ، عملية اسقاط الواقع (على اساس انه واقع في طريق التحول ، في طريق اكتساب الصفة الانسانية) في وعيه ، ذلك الوعي الذي يتطلع الى تغيير الواقع .

القسم الأول

الاطار الاجتماعي للثقافة والثورة في مصر المعاصرة

الفصل الاول

الثقافة المصرية في مفترق الطرق

١) لا ينكر احد انه كان للثقافة المصرية في العصر الحديث ابعد الاثر في تكوين الاجيال العربية المتلاحقة على مدى قرنين من الزمان .. فبداية ما يسمى بفجر النهضة ظهرت في وادي النيل ، حتى العناصر الراديكاليه من المفكرين والفنانين اللبنانيين والسوريين وجدوا في ارض مصر تربة خصبة لأفكارهم وآرائهم .

وقد يؤرخ البعض لبدايات هذه النهضة باليقظة القومية التي اثارها التحدي الغربي الحديث ، مجسدا في الحملة الفرنسية على مصر (١) وقد يؤرخ له البعض الآخر بتأسيس محمد علي للدولة الحديثة في مصر وطموحاته — هو ومن بعده ابراهيم باشا — في امبراطورية عربية واسعة الأرجاء (٢) .

---

١ — راجع : عوض ، لويس — تاريخ الفكر المصري الحديث — الجزء الاول — كتاب الهلال — فبراير «شباط» ١٩٦٩ — العدد ٢١٥ — القاهرة — (ص ٨) .

2 — Hourani, Albert: Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University, Oxford 1967,

انظر ص ٩٢ ، ٩٥ من الترجمة العربية للكتاب — دار النهار — بيروت ١٩٦٨ . كافة الاستشهادات من هذا الكتاب مأخوذة عن الترجمة العربية ومراجعة عن الطبعة الانجليزية .

على انه أيا كانت «العلامة» التي يمكن اتخاذها كنقطة بداية ، فان ما لا شك فيه هو ان مصر كانت البداية ، ولا شك ايضا انها كانت بداية قومية ولم تكن قط اقليمية ، كما انها كانت بداية ضد الاستعمار والتخلف .

هكذا كان رفاعة الطهطاوي ، واحمد فارس الشدياق ، وجمال الدين الافغاني ، وشبلي شميل ، ومحمد عبده ، وغيرهم خميرة هذا التطور الحضاري الهام ، والذي اتخذ من الثقافة روحا تنعش الجسد العليل منذ مئات السنين . ومن الطبيعي ان تتلاقى وتتعارض مجموعة القيم التي بشّر بها رجالات النهضة العربية الاولى في مصر ، تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذي ينتمون اليه . على ان الارض المشتركة التي وقفوا عليها جميعا كانت الرغبة العميقة في «إحياء» هذه الامة من مواتها الذي طال . بعضهم راى في إحياء القيم الكلاسيكية للتراث العربي الاسلامي ؛ طريق الخلاص من براثن القهر الاستعماري الوافد (٣) ، وبعضهم راى في اسباب الحضارة الغربية القادمة طريقا للخلاص من وجهها القبيح الداهم (٤) . ولكن الغالبية العظمى رات في «التوفيق» بين الطريقين أسلوبا يتيما للخلاص من الموت والقهر معا (٥) . ذلك ان هذه الغالبية كانت تمثل خطا جديدا في الخريطة الاجتماعية المصرية خصوصا ، والعربية عموما . كان هذا الخط يؤذن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها الى الاقطاع ولا الى العرش ولا الى الاستعمار .. قوى سوف تعرف فيما بعد بالبرجوازية ، نشأت ضعيفة في حضن التجارة ثم قويت بالارض والزراعة والجسم البيروقراطي لدولة الموظفين ، ثم كبرت مع الصناعة والماكينات . وحين كبرت اصبح لها اجنحة وقواعد ، منها الضعيف ومنها القوي . في احشائها ولدت فئات اجتماعية جديدة تبلورت مع الزمن في طبقات مستقلة . وظلت هذه «البرجوازية» في تطورها وانتكاسها مرتبطة الوسائل والغايات ببقية الطبقات التي يتشكل منها المجتمع . هكذا التقت حينا مع قوى الشعب الكادح من عمال وفلاحين وبرجوازيين صغار ، كما انها التقت احيانا مع القوى القديمة من اقطاع وعرش واستعماريين.

وهكذا كانت ثقافتها ..

نشأت في البداية مع فجر النهضة ؛ تصوغ ارادتها الوليدة الممزقة بين القديم والجديد ، تبحث عن ذاتها المستقلة ووعيها الخاص . تستمد زادها يوما من التاريخ الفرعوني العريق ، وكأنها تتوسل بالماضي ردا على تحديات الحاضر . هكذا ولدت منذ البدء رومانتيكيتها لا اقليميتها كما يخطىء البعض حين يقراون الاعمال المبكرة لطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامه موسى ،

---

٣ ــ كالشيخ عبد العزيز جاويش ومصطفى صادق الرافعي وزكي مبارك (١٨٩١ ــ ١٩٥٢) .

٤ ــ كسلامه موسى (١٨٨٧ ــ ١٩٥٨) ومحمود عزمي وحسين فوزي (١٩٠٠ ــ) .

٥ ــ كالطهطاوي (١٨٠١ ــ ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) وطه حسين (١٨٨٩ ــ ١٩٧٣) .

والعقاد ، وعبد العزيز فهمي ، ومحمود عزمي ، وعبد القادر حمزة . وهي تستمد زادها يوما آخر من أوربا او ما يسمى حينذاك بحضارة البحر المتوسط . وربما كانت رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم هي التجسيد الاوفى لهذا التمزق الذي اكتوت به البرجوازية المصرية وفكرها الناشىء . كما ان الحوار العنيف الذي جرى بين الافغاني وشميل ، وبين محمد عبده وفرح انطون ، وبين اسماعيل مظهر ويعقوب صروف لم يكن حوارا نظريا بين الدين والالحاد ، او بين العلم والدين ، او بين نظرية التطور واسطورة الخلق ، بقدر ما كان صراعا اجتماعيا في صفوف البرجوازية الضعيفة المتخلفة . وهو الصراع الذي اثمر في نهاية الامر اعظم التقاليد الفكرية لثقافة العصر الليبرالي ؛ كالديمقراطية بمشتقاتها المعروفة بحرية الراي والاعتقاد والتنظيم ، وكالعلمانية بمشتقاتها التي تفصل بين الدين والدولة . يستوي في احترام هذه التقاليد وترسيخها ودفع ثمنها ، اولئك الذين انحازوا للعلم او الذين انحازوا للدين ، واولئك الذين انحازوا لداروين او الذين انحازوا للكتب المقدسة ..

فليست مصادفة ان الشيخ علي عبد الرازق هو الذي كتب «الاسلام واصول الحكم» (٦) وان الشيخ خالد محمد خالد هو الذي كتب «الدين في خدمة الشعب» (٧) و«من هنا نبدأ» (٨) و«مواطنون لا رعايا» (٩) ، وان الشيخ امين الخولي هو الذي كتب «في أموالهم» (١٠) ، وان محمد خلف الله هو الذي كتب «الفن القصصي في القرآن الكريم» (١١) و«القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» (١٢) وقد دفع هؤلاء المشايخ جميعا ثمن شجاعتهم بالفصل من عضوية هيئة كبار العلماء بالازهر ، او بالفصل من الجامعة او بالمحاكمة . ولكنهم في النهاية – وفي اطار الدين – كانوا ابناء أوفياء لتقاليد فكر النهضة البرجوازية المصرية : فهم ديمقراطيون وليبراليون وعلمانيون ، شأنهم في ذلك شان طه حسين والعقاد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم وحسين فوزي ، مهما تباينت كثيرا او قليلا تفاصيل الموهبة والخبرة والثقافة والتكوين الاجتماعي .

وبالرغم من «خصوصيات» البرجوازية المصرية ؛ فان تفاعلاتها العربية لم تتوقف بعد فجر النهضة سواء داخل مصر او خارجها . لقد شيد اللبنانيون

---

٦ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٢٥ .

٧ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .

٨ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .

٩ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٠ .

١٠ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٥٢ .

١١ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٤٩ .

١٢ – صدر للمرة الاولى عام ١٩٦٧ .

والسوريون «معالم» حضارية في الصحافة والمسرح والسينما .. هكذا كانت مجلة «الجامعة» لفرح انطون منارة الآداب الاوروبية الرومانتيكية وخاصة الفرنسية ، كما كانت «المقتطف» ليعقوب صروف منارة العلوم الانسانية المختلفة وفي مقدمتها علم النفس وفلسفة التطور . وكانت مجلة «الكتاب» لعادل الغضبان نموذجا للادب الرفيع . كذلك ما قامت به المؤسسات الاعلامية الكبرى كدار الهلال للاخوين زيدان ، ودار الاهرام لأسرة تقلا ، وقد عمل فيها انطون الجميل، ودار المعارف للاخوين متري . ولا ننسى العاملين في المسرح والسينما كجورج ابيض ونجيب الريحاني ، بالاضافة الى الشاعر الكبير خليل مطران ومئات الشوام - كما يسميهم المصريون - الذين عملوا بالريشة والقلم والوتر ، وخلف الكاميرات وفي الكواليس . كان التفاعل العربي مع النهضة المصرية حتى اوائل الخمسينات مثالا «ثقافيا» بارزا على ان البرجوازية المصرية لم تنغلق على نفسها حضاريا ، وان حاولت ذلك على الصعيد السياسي .

غير ان ثقافة العصر الليبرالي لم تكن لتستطيع ان تتجاوز مقتضيات التاريخ.. فالبقايا الراسخة للهيمنة الاقطاعية المتحالفة مع العرش والإستعمار البريطاني ما لبثت ان جرت الى هاويتها تلك الشرائح التي علت وتضخمت من البرجوازية المصرية . لم يكن التوازي محكما بين تطور مصر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي ، وبخاصة في ظل مناخ بالغ التشابك والتعقيد ، وتختلط فيه القيم الدينية بالقيم الاقطاعية ، ويختلط فيه الولاء للطبقة بالولاء للسلطان ، ويختلط فيه الانتماء للدولة بالعبودية والسخرة . من هنا لم يستطع الحزب الديمقراطي البرجوازي الوحيد والكبير - حزب الوفد - من الحكم اكثر من سبع سنوات ونصف خلال عشرين عاما سبقت ثورة يوليو ١٩٥٢ . بينما استطاعت احزاب وحكومات الاقليات - كالسعديين والاحرار الدستوريين - من فرض دكتاتورية سافرة طيلة تلك السنوات . ومن هنا ايضا كان حزب الوفد دون غيره هو الذي وقع معاهدة التهادن مع الانجليز عام ١٩٣٦ ، وكان هو الحزب الذي أعادته الدبابات البريطانية في حادث ٤ فبراير الشهير عام ١٩٤٢ . وأخيرا فهو الحزب الذي أعلن الاحكام العرفية في ٢٦ يناير عام ١٩٥٢ ، واحترقت القاهرة وتوقف القتال العظيم على ضفاف القنال .

لم يكن حزب الوفد في هذا كله مجرما او خائنا ، فهو حزب الاغلبية الشعبية بحق . ولكنه كان ضعيفا متهافتا - قبيل الحرب الثانية - وميتا على وجه التقريب قرب نهايتها . كانت شيخوخته تعلن نهاية الدور التاريخي للبرجوازية المصرية ، سواء بانسلاخ الشباب عنه فيما سمي بالطليعة الوفدية (١٣) ،

---

١٣ - جناح يساري في حزب الوفد قاده الشباب وتتلمذ من امثال عزيز فهمي ومحمد مندور (١٩٠٨ - ١٩٦٥) .

وبانضمام بعض كبار الملاك وغلاة الراسماليين الى قيادته (١٤) . لم يعد تعبيرا عن «نهضة مصر» ـ اي نهضة البرجوازية ـ وانما كان تجسيــدا لاحتضار العصر الليبرالي العظيم : عصر البشارة الاولى والظهور البكر لفكرة الدستور والبرلمان، وشركات بنك مصر وطلعت حرب وحرية المراة وتعليمها وقاسم امين والاشتراكية التدريجية وسلامه موسى ونقولا حداد واستقلال مصر الاقتصادي لا ينفصم عن استقلالها السياسي ، وصبحي وحيدة والرواية بدلا من المقامات ، والمسرح بدلا من الاراجوز ، والسينما بدلا من خيال الظل ، ويقظة اهل الكهف والشعر يتمطى من سباته العميق بأنفاس البارودي والثورة العرابية ، ويبعث على صوت شوقــي الأمر بالحياة . ثم يستنشق الهواء النقي مع خليل مطران وعبد الرحمن شكري ونقد العقاد ، ثم يغرد ويبكي ويرقص مع علي طه وابراهيم ناجــي وابو شادي . وتوضع قداسة السلف في مكانها الصحيح بيــدي طه حسين الذي يعلــن بخاتمة الاصوات وانبلهــا عام ١٩٣٩ ان « مستقبل الثقافة في مصر » هــو الديمقراطية وحدها .. وما انبل الدفاع في قضية خاسرة .

خسرت البرجوازية المصرية «معركتها» قبيل الحرب الثانية بقليــل ، وظلت حتى عام ١٩٥٢ تصارع الموت ، تارة بيد محمد محمود الحديدية ، او بعسكري ابراهيم عبد الهادي الاسود ، او بكوبري عباس الذي يفتح لاغراق الطلبة ، او بفتح سجون اسماعيل صدقي لافواج المثقفين عام ١٩٤٦ ، او بالاشتراك البائس في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ او باغتيال احمد ماهر والنقراشي وحسن البنــا خلال الاعوام ٤٠ و٤٨ و١٩٤٩ على التوالي (١٥) ، وتارة اخرى بالمسكنات غــير المجدية لجسد يموت ، كعودة الوفد عام ١٩٥٠ . باحتراق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ وتوقف العمل الفدائي في السويس ، كانت البرجوازية المصرية ـ شرائحها العليا بتعبير ادق ـ تصرخ طالبة النجدة من الفرق الوشيك للنظام باكمله : نظام لا يستطيع فيه العرش ان يحكم بغير التحالف مع الاستعمار ، ولا يستطيع فيه الاستعمار ان يحكم بغير التحالف مع اعمدة راسخة لطبقة قوية وقادرة . ولم تكن الطبقات الشعبية قد استطاعت ان تقيم توازنا بين وعيها السياسي ووعيهــا التنظيمي ، فكانت «الثورة في الهواء» يتنفسها المرء في الشهيق والزفير ، ولكنه لا يتلمسها بيديه حزبا قويا او جبهة متعددة الاحزاب . ولعل قيام «اللجنــة

---

١٤ ـ المثل البارز على ذلك هو وصول فؤاد سراج الدين «باشا» (١٩٠٩ ـ   )الى منصب السكرتير العام للحزب .

١٥ ـ الاول والثاني من زعماء الاقليات السياسية المنشقة عن حزب «الوفد» ، والثالث هــو الزعيم الاول لجماعة الاخوان المسلمين في مصر .

الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ كانت مؤشرا حاسما الى ان البديل الوحيد للنظام المهترىء هو الجبهة الوطنية التقدمية . غير ان تفتت التنظيمات الشعبية وتشتتها وحدّة التناقضات داخل صفوفها ؛ ما كان ليؤسس جبهة راسخة الاركان .

وهكذا مضت الثقافة المصرية منذ سقوط الديمقراطية الليبرالية قرب نهاية الثلاثينات في طريق الاستقطاب العنيف . راح الرواد يولون وجوههم شطر التاريخ الاسلامي ، وراحت الاجيال الجديدة تولي وجوهها من جديد شطر اوروبا . كانت بداية الحرب العالمية الثانية والنازية تطل على دنيانا بابشع ما عرف التاريخ الانساني من قيم ، فأصبحت الديموقراطية هي قضية القضايا التي يكافح المثقفون من اجلها . واذا كانت الديموقراطية البورجوازية في مصر قد سقطت ، فان الاجيال الجديدة راحت تبحث عن «مركب جديد» يمزج الديمقراطية والعدل الاجتماعي في وحدة ديناميكية حية . هكذا انتشرت في ربوع البلاد الافكار الاشتراكية والآداب الاشتراكية والفنون الاشتراكية طيلة الاربعينات ، كما لم تنتشر من قبل ... فبالرغم من غياب التنظيم الاشتراكي الكبير والموحد ، الا انه كانت هناك عدة تنظيمات تنادي بالاشتراكية وتعمل من اجلها . ولعل المفارقة التي لم يتوقف عندها الكثيرون من المؤرخين لهذه المرحلة ان مصر قد عرفت حزبا شيوعيا واحدا حتى عام ١٩٢٤ ، الا انها مالت الى التشرذم في الاربعينات . اي ان المسيرة تبدو عكسية تماما ، ففي الوقت الذي كانت فيه الطبقة العاملة ضعيفة نسبيا وقليلة العدد كان حزبها موحدا . وعندما راحت البرجوازية تعلن افلاسها التقريبي ازاء القضية الوطنية ، وبدات الطبقات الشعبية تقوى وتزداد عددا لم تبلغ الحد الادنى من وحدة التنظيم .

على اية حال ، فقد انعكست هذه المفارقة على الثقافة المصرية ، بتعدد المنابر والاتجاهات الاشتراكية ، فظهرت مجلات «التطور» (١٦) و«الفجر الجديد» (١٧) و«المجلة الجديدة» (١٨) و«الكاتب» (١٩) وغيرها من المجلات التي عبر البعض منها

---

١٦ ــ صدرت في يناير (كانون الثاني) ١٩٤٠ وتوقفت في مايو (ايار) من العام نفسه عن تنظيم «الخبز والحرية» الذي قاده انور كامل .

١٧ ــ صدرت في ١٦ مايو (ايار) ١٩٤٥ وتوقفت في ١١ يوليو (تموز) ١٩٤٦ عن «جماعة نشر الثقافة الحديثة» احدى الواجهات العلنية لتنظيم شيوعي سري حينذاك .

١٨ ــ كان يصدرها سلامه موسى منذ اول نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٢٩ وقد توقفت عدة مرات حتى تسلم مسئوليتها مجموعة من الشباب التروتسكي بقيادة رمسيس يونان عام ١٩٣٩ حيث صدرت متقطعة وتوقفت نهائيا عام ١٩٤٤ .

١٩ ــ صدر عددها الاول في ١٩٤٧ عن حركة انصار السلام وتوقفت كتعبير عن هذا الاتجاه في نفس العام .

عن منظمات تروتسكية ، والبعض الآخر عن منظمات ستالينية ، والبعض الاخير عن حركة انصار السلام .

واذا كانت الملاحظة الاساسية على النشاط اليساري حينذاك انه كان في اغلبه نشاطا ثقافيا معزولا الى حد كبير عن الحياة الروحية للجماهير العريضة ، فان المنابر التروتسكية بالذات كانت اكثر من غيرها بعدا عن ثقافة الشعب واقترابا من ثقافة الغرب . كان رمسيس يونان ، وكامل التلمساني ، وفـؤاد كامل ، وانور كامل ، وغيرهم مجموعة من المثقفين المنادين بوحدة الفنون تحت رايـة التروتسكية . هكذا اقاموا اول معرض للفن التشكيلي الحديث عام ١٩٣٩ ، واول من نشر لوحة بيكاسو «جرنيكا» وكان احدهم ـ رمسيس يونان ـ اول من الف كتابا عن «الرسم العصري» حول التكعيبية والسوريالية والانطباعيـة وبوادر التجريد عام ١٩٣٨ . كما كان احدهم ـ انور كامل ـ هو الذي اصدر مجلـة «التطور» عام ١٩٤٠ مترجما الشعر الدادي والسوريالي والمستقبلي .

وكانت «رسالتهم» هي رفض الواقع جملة وتفصيلا ، ماضيا وحاضرا ، كما كان «أسلوبهم هو هدم الحواجز بين الشعور واللاشعور ، واقامـة الجسور بين الماركسية والفرويدية والسوريالية . ولا شك انهم القوا حجرة صغيرة فـي البحيرة الراكدة ، فأثارت بحدتها دوائر صغيرة من اهتمام الراي العام المثقف . غير انهم كانوا مجرد رد فعل عنيف ازاء الجمود الجاثم ، فسرعان ما تبخـرت الموجة وانحسر التيار .

اما الآخرون الذين كانوا اقرب نسبيا الى روح الشعب وحياتـه اليومية ، فكانت تمثلهم آنذاك مجلات «الفجر الجديد» ، و«الكاتب» ، و«الاديب المصري»(٢٠) و«الجماهير» (٢١) وبعض دور النشر الحزبية والعلنية . وهم لم يلجأوا الـى الحداثة الاوروبية بقدر ما اتجهوا في الترجمة الى الآداب الاشتراكية الذائعة في ذلك الوقت . ولكن اهتمامهم الاكبر كان ابداع ثقافة مصرية جديدة ، تحل مكان الثقافة السائدة ، ويمكنها ان تصل الى قطاع جماهيري واسع .

هكذا قام محمد مفيد الشوباشي (١٨٩٩ ـ) بتلخيص أمهات الفكر النقدي قبل ثورة اكتوبر وبعدها ، وقام رشدي صالح بأبحاثه في الفنون الشعبية ، وقام ابو سيف يوسف بالرد على العقاد «حول الفلسفة الماركسية» (٢٢) ، وقام احمـد

---

٢٠ ـ راس تحريرها مفيد الشوباشي في اغسطس (آب) ١٩٥٠ وتوقفت في يناير (كانـون الثاني) ١٩٥٢ .

٢١ ـ صدر عددها الاول في ٧ ابريل (نيسان) ١٩٤٧ تعبيرا عن منظمة «ايسكرا» الشيوعية ، وبين يونيو ويوليو (حزيران وتموز) ١٩٤٧ اصبحت تعبيرا عن وحدة تنظيم ايسكرا ، وتنظيم الحركـة المصرية للتحرر الوطني اللذين توحدا باسم «الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني» واختصاره الشائع (حدتو) وتوقفت في ١٥ مايو (ايار) ١٩٤٨ .

٢٢ ـ صدر عام ١٩٤٦ ردا على العقاد عن دار القرن العشرين ـ القاهرة .

صادق سعد (٢٣) بتحليل مشكلة الفلاح (٢٤) . وكان جيل جديد كعلي الراعي وعباس صالح ، ومحمود العالم ، ويوسف ادريس ، ونعمان عاشور، وعبد العظيم انيس ، وصلاح حافظ وعبد الرحمن الشرقاوي والفريد فرج ، ولطيفة الزيات، ولطفي الخولي ، ويوسف الشاروني ، يأخذون اماكنهم ـ قرب نهاية الاربعينات ـ لاجراء التغيير الراديكالي في مسار الثقافة المصرية .

وتبدو اللوحة الثقافية لمصر طيلة الاربعينات من هذا القرن ، وكأنها لوحة «الازمة» في الحياة المصرية بكاملها . كانت الفئات العليا من البرجوازية وقد تهادنت مع الاستعمار في حل المسألة الوطنية ، تقوقعت بعيدا بعيدا عن الفكرة العربية والديموقراطية الليبرالية ، اما سؤال العدل الاجتماعي فلم يخطر على بالها قط (٢٤) . وكان التاريخ الاسلامي عند الرواد الذين ارتبطوا بها في ذروة ثوريتها بمثابة «المهرب الوحيد» من الطريق المسدود ، فكتب العقاد «عبقرياته» ، وانكب طه حسين وهيكل وأحمد امين والحكيم يغربلون «التاريخ» . ولعل سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) وحده هو الذي نجا من المأزق ، لارتباطه الباكر بأحد تيارات الفكر الاشتراكي والعلمنة . ومن صلبه داوم الجيل الاشتراكي على الحضور في الساحة الثقافية .

اما الجيل البرجوازي الجديد الذي لم يستطع رؤية الماضي بعين سلفية ، فقد اتجه الى الرومانتيكية بمختلف اتجاهاتها ومستوياتها ، وربما كان «الشعر» هو انضج ثمار هذا الاتجاه ، كما نلاحظ في ادب ناجي ، وعلي طه ، والهمشري ، ومحمود حسن اسماعيل . وربما ايضا كان «النقد» على يدي سيد قطب وأنور المعداوي من الثمار الهامة في تلك المرحلة . اما «الرواية» فقد سقطت فيما دعاه مندور بالطرطشة العاطفية (٢٥) ، كما هو الحال عند رائدها محمود كامل وأبنائه المخلصين من أمثال امين يوسف غراب وعبد الحليم عبد الله وإحسان عبد القدوس ويوسف السباعي على تفاوت الخبرة والثقافة والموهبة بينهم جميعا .

وينبغي الاعتراف بأن البرجوازية المصرية الكبيرة قد حصلت في الميدان الثقافي على مكاسب سلبية ، انها لم تجذب الى صفوفها سوى الفاشيست الذين يرفعون شعارات «مصر فوق الجميع» و«الاسلام» ويعادون الامة العربية والديموقراطية والقيم العلمانية . ولكنها استطاعت ان تكسب سلبا بهروب الكثيرين الى الماضي في التاريخ او في النفس ، كما استطاعت ان تكسب سلبا بقوقعة المجتمع المصري داخل الحدود الاقليمية ، وبالتالي فرضت بصورة اضطرارية ،

---

٢٣ ـ مثقف يهودي مصري يساري .

٢٤ ـ صدر عام ١٩٤٦ عن دار القرن العشرين ـ القاهرة .

٢٥ ـ ورد هذا التعبير للمرة الاولى في كتابه «قضايا جديدة في ادبنا الحديث» ـ دار الآداب اللبنانية ـ بيروت ١٩٥٨ .

وغير مباشرة نوعا من الانطواء على الذات والانسحاب الداخلي على الثقافة المصرية. ولكن هذا لا ينفي التوقف عند ظاهرة لا تخرج عن نطاق البرجوازية وان ظلت على الصعيد الفردي ، امتدادا استثنائيا للتقاليد العريقة التي ارساها رواد النهضة. تتجسد هذه الظاهرة في عدد قليل من الرجال :

* اولهم خالد محمد خالد ، فقد كان الصوت الاعلى اواخر الاربعينات ، صارخا في البرية «من هنا نبدأ» اي من قيم العلمانية والديموقراطية والعدل الاجتماعي .

* والثاني هو نجيب محفوظ ، فقد كان الموهبة الاستثنائية بين ابناء جيله من الروائيين المصريين في اتجاهه مباشرة نحو الواقع المصري المثقل بالاحزان والازمات . ولم يكن اتخاذه العربية الفصحى لغة فنية مجرد صدفة او نزوة او عجزا عن الكتابة بالعامية .

* والثالث هو لويس عوض ، اذ استطاع في مقدمات «بلوتلاند» (٢٦) والادب الانجليزي الحديث (٢٧) و«فن الشعر» لهوراس (٢٨) و«بروميثيوس طليقا» (٢٩) لشيلي ، ان يرسي دعائم النقد الواقعي الجديد .

* والرابع هو كمال عبد الحليم في ديوانه «اصرار» (٣٠) الذي رفعه اسماعيل صدقي باشا رئيس الوزراء في وجوه النواب عام ١٩٤٦ صائحا : هل قراتم هذا الشعر ؟ البلد في ثورة ، وانتم نائمون (٣١) .

حتى احمد حسين غيّر «مصر الفتاة» فاصبحت الحزب الاشتراكي (٣٢) ، وانشطر شباب الوفد الى جناح يساري دعي «الطليعة الوفدية» ، وتقدم نائبان بمشروع لتحديد الملكية الزراعية بخمسين فدانا (٣٣) ، وحاول اسطفان باسيلي ان يقيد الصحافة فخذله البرلمان (٣٤) ، وحاول آخر ان ينسب «فاروق» الى سلالة الرسول فأرخى الملك لحيته (٣٥) .

ولكن مصر كلها كانت ترخي الستار ـ فجر ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ـ على احد

---

٢٦ ـ صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ عن مطبعة الكرنك بالفجالة ـ القاهرة .
٢٧ ـ صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ عن مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .
٢٨ ـ صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ عن مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .
٢٩ ـ صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٧ عن مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .
٣٠ ـ صدرت طبعته الاولى عام ١٩٤٦ الناشر وتاريخ الطبعة غير مثبتين .
٣١ ـ مضبطة مجلس النواب المصري ـ الدورة العادية ـ عام ١٩٤٦ .
٣٢ ـ عام ١٩٤٩ .
٣٣ ـ عام ١٩٥٠ .
٣٤ ـ عام ١٩٥٠ .
٣٥ ـ عام ١٩٥٠ .

فصول الدراما التي لم تكن قد انتهت بعد .

٢) بالرغم من ان طليعة الثورة فجر ٢٣ يوليو ــ تموز ١٩٥٢ كانت تشكيلا عسكريا ، الا انها عكست بصورة ما في جوهر تكوينها جملة حقائق : أولها ان معظم الاتجاهات السياسية قد تمثلت فيها من اليمين الى اليسار الى الوسط ، وبالتالي فانها كانت تشير الى ان الجبهة هي الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة البلاد . والحقيقة الثانية هي ان اليمين كاليسار كانا أقلية ، بينما كان الوسط هو الجسم الرئيسي لحركة يوليو ، وقد كان ذلك يشير الى ان البرجوازية المتوسطة هي المرشحة لقيادة السلطة . والحقيقة الثالثة هي ان تصدي القوات المسلحة للتغيير من موقع العمل الوطني لا من موقع المغامرة العسكرية يعكس عجزا تنظيميا لدى الشارع المصري سواء على مستوى الحزب الواحد او على مستوى الجبهة القادرة على تغيير النظام وقيادة الوطن .

ولم يكن الشارع الثقافي موازيا للشارع السياسي حين اقبلت الطليعة العسكرية لتغيّر. وانما كان هناك ما يشبه الاستقطاب العنيف بين اليسار العريض واليمين الضيق الافق . ذلك ان افلاس الثقافة الليبرالية وانتهاء مسيرتها بالهروب الرومانتيكي المتعدد الالوان ، قد اعد خشبة المسرح لصراع ضار بين اتجاهين في الفكر والادب والفن ، لا ثالث لهما على وجه التقريب .

ولعله من المفيد القول بأن اختلاف الوضع الثقافي عن الوضع السياسي قبيل الثورة قد واكبه من جانب حركة يوليو اختلاف المنهج واسلوب المعالجة ، اذ ان الغاءها للاحزاب مثلا لم تردفه بإلغاء مماثل لحرية التعبير في الآداب والفنون ، كما ان استصدارها قانون الاصلاح الزراعي لم يلحق به قانون لاصلاح التعليم ، كذلك فانها حين الغت الالقاب وأعلنت الجمهورية لم تعمد في الوقت نفسه الى محو الأمية ورفع سن الإلزام . وانما اهتمت الثورة في البداية بالوجه المباشر للعمل السياسي ــ بالسلب والايجاب ــ وتركت الجو الثقافي يمرح بلا ضوابط او ضغوط . ولم يكن ذلك عن نهج ديمقراطي اصيل ، بل كان اغلب الظن انشغالا ولامبالاة .

ولكن هذا لا ينفي ان البداية ــ من ناحية الشكل ــ كانت اقرب الى العمل الجبهوي . . . فقد اصدرت قيادة الثورة جريدة «الجمهورية» (٣٦) اليومية ، ومجلة «التحرير» (٣٧) الاسبوعية و«الرسالة الجديدة» (٣٨) الشهرية ، وقد عرفت

---

٣٦ ــ يوميةصدر عددها الاول في ديسمبر (كانون الاول) ١٩٥٣ وامتيازها باسم جمال عبد الناصر وكان رئيس تحريرها حسين فهمي .

٣٧ ــ اسبوعية صدرت في نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٢ عن دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان يراس تحريرها في البداية ثروت عكاشة ويراس مجلس ادارتها انور السادات .

٣٨ ــ شهرية صدر عددها الاول بتاريخ اول ابريل (نيسان) ١٩٥٤ عن دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة وكان رئيس تحريرها يوسف السباعي وتوقفت عام ١٩٥٧ .

هذه المنابر تجمعا جبهويا من المثقفين الوطنيين . ولكن ، سرعان ما امتــد «الاستقطاب» الى صفحات الملحق الاسبوعي لجريــدة الجمهورية والرسالــة الجديدة ، وذلك حين بدات المعركة الشهيرة في أوائل الخمسينات بين ما سميت وتتذاك بالمدرسة الواقعية في الادب ، وما سمي خطأ مدرسة الفن للفن . وبدا واضحا ان الامر لا يخلو من الصراع بين جيلين ، بالاضافة الى المضمون الاجتماعي لهذا الصراع . كان اليسار العريض يضم من جيل الرواد سلامه موسى وحـده (وقد جمع معاركه مع العقاد والحكيم وكامل الشناوي وغيرهم في كتاب الادب للشعب الذي صدر عام ١٩٥٦) ومن الاجيال التالية لويس عوض (الذي كتب في الرسالة مقاله التاريخي «الانسانية الجديدة» وفي ملحـق الجمهورية مقالــه المعروف «من تلميذ الى استاذه» في الرد على طه حسين) وعبد الرحمن الشرقاوي (في مجلة الغد) (٣٩) ، والشباب الطالع من امثال محمود العالم ، وعبد العظيـم انيس ، وعلي الراعي ، ولطفي الخولي وغيرهم . ووقف على الطرف الآخر مـن الخط العقاد وطه حسين .

ويؤرخ الكثيرون بهذه المعركة الحوارية «النقدية» لبداية الانشقاق الحديث في الثقافة المصرية . والحقيقة هي ان هذه المعركة كانت «نقطة فاصلة» على الصعيد النظري فقط ، بالرغم من هزال الحصاد على هذا الصعيد بالذات ، بانحـــدار النقاش الى التبسيط المخل واضطراب المصطلح ، وميكانيكية التطبيق والانفعال السياسي الجامح ، ومبالغات التضخم والتهوين . ولكنها بشكل عام كانت نقطة فاصلة بين القديم والجديد ، بين الليبرالية والراديكالية ، بين اليمين واليسـار ، بين الواقعية بمختلف اتجاهاتها من جانب والرومانتيكية في ادنى مستوياتها من جانب آخر .

كانت نقطة فاصلة تقول حصيلتها الختامية ان الشكل الفني لا ينفصل عـــن مضمونه ، وأن هذا المضمون يعكس نشاطا انسانيا في المجتمع ، وأن المسألــة الوطنية في مصر قد اكتسبت في مسار التطور بعدا جديدا هو البعد الاجتماعي ، ولا بد من استيعاب هذا البعد الجديد في الادب المصري ليتسنى له التعبــير الصادق عن الحياة الاجتماعية المصرية والاسهام في تغييرها ايضا (٤٠) .

هذه النقطة الفاصلة ـ على الصعيد الفكري المبسط ـ لها مقدماتها الابداعية ونتائجها التطبيقية .. اذ كانت القضية قائمة قبل ذلـــك في عشرات النماذج الفنية ، كما انها ظلت باقية بعدئذ في عديد من الاتجاهات النقدية ، ذلـك ان

---

٣٩ ـ شهرية صدرت للمرة الاولى بتاريخ ١٩٥٦ عن دار الفكر وكان رئيس تحريرها حسن فؤاد ثم توقفت في ١٩٥٧ ، وعادت الى الصدور في ١٩٥٨ وتوقفت نهائيا ١٩٥٩ .

٤٠ ـ راجع وجهة نظر اليسار في ذلك الوقت في كتاب محمود امين العالم وعبد العظيم انيس «في الثقافة المصرية» الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥ عن دار الفكر الجديد .

التيارين اللذين انفصلا لم يلتقيا من ذلك الحين ، بتعاظم الاستقطاب الاجتماعي في الواقع المصري واستيلاده تعبيرات ثقافية معبرة عن صراع المتناقضات داخله .

وبينما كان عام ١٩٥٤ عام الحسم في طريق ٢٣ يوليو حين اغلقت جريدة «المصري» ودخلت أفواج من اليمين واليسار السجون والمعتقلات ، وقامت نقابة الصحفيين بفصل العشرات من الكتّاب التقدميين ، كما قامت الجامعة لاول مرة في تاريخها بفصل العشرات من الاساتذة ، كذلك كان الجناح اليساري في مجلس قيادة الثورة قد اختار التنحي عن موقع المسئولية (٤١) .. فان ازمة مارس ـ آذار من ذلك العام لم تحسم سوى الصراع السياسي على السلطة التي كان يتضح يوما فيوما انها تلبي مطامح الطبقة المتوسطة الاقتصادية والاجتماعية دون عودة الى تراثها الليبرالي . ان اعدام العاملين خميس والبقري في كفر الدوار (سبتمبر ١٩٥٢) ثم اعدام بعض أقطاب الاخوان المسلمين بعد حادث المنشية (٤٢) قد بلور الى حد كبير التعبير السياسي للثورة عن طموحات البرجوازية المتوسطة ، خاصة بعد قوانين الاصلاح الزراعي ، وتمصير البنوك الاجنبية ، واتفاقية الجلاء . ولكن التناقض الذي برز على الفور ، بين الشكل والمضمون في نظام الحكم ، بين المحتوى الاقتصادي والاسلوب السياسي ، قد انعكس على الشارع الثقافي المصري انعكاسا مريرا اذ تفاقمت الشكوك في «جدوى الطريق الجديد» ، خاصة وان بعض كبار المثقفين من مختلف الاتجاهات اعتقلوا وعذبوا في ذلك الوقت .

انعكس التناقض بين المضمون الوطني للحكم والاسلوب السياسي على الثقافة المصرية في ذلك البون الشاسع بين الواجهات الرسمية المعلنة والانتاج الثقافي الفعلي .. كذلك خضعت التعيينات القطبية للمؤسسات الثقافية لتاكتيكات عارضة دون ستراتيجية ثابتة . وقد ادت هاتان الزاويتان الى تشييد الثقافة المصرية خلال العشرين عاما الاخيرة على أسس «الازمة» وليس الانفراج .

كيف ذلك ؟

* لقد تطورت الثورة المصرية منذ مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ الى عام الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ ، مرورا بمعركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، لا على الصعيد السياسي فحسب ، بل على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي اولا .. وكان «اليسار العريض» في الشارع الثقافي ، هو الذي استجاب لهذا التطور في ادبه وفنه وفكره : هكذا كان أدب الشرقاوي ، ونجيب محفوظ ، ويوسف ادريس، وصلاح حافظ ، ونعمان عاشور ، والفريد فرج ، وابراهيم عبد الحليم ، وصلاح

---

٤١ ـ المقصود هو القائمقام يوسف صديق الذي استقال عام ١٩٥٣ والصاغ خالد محيي الدين الذي استقال عام ١٩٥٤ .

٤٢ ـ الحادث الذي تعرض فيه جمال عبد الناصر للاغتيال ، وكان ذلك في ميدان «المنشية» بالاسكندرية عام ١٩٥٤ .

جاهين ، وكمال عبد الحليم ، وهكذا كان فن حسن فؤاد ، وزهـــدي وجورج البهجوري ، وآدم حنين ، وعبد الغني ابو العينين ، وسينما صلاح ابو سيف ، وتوفيق صالح ويوسف شاهين ، وشيخهم احمد كامل مرسي ، وهكذا كان نقد محمد مندور ، ولويس عوض ، ومحمود العالم ، وعبد القادر القط ، وعلـــي الراعي ، وأنور المعداوي ، وهكذا كانت كتابات احمد بهاء الدين ، وابراهيم عامر، وفوزي جرجس في التاريخ والفكر السياسي . هكذا كانوا وغيرهـــم عشرات الشعراء والروائيين والمسرحيين والباحثين والنقاد ؛ هم التجسيد الاوفـــى والاعمق والاكثر حياة لمنجزات الثورة الوطنية في كافة المجالات ، كما كانوا هم انفسهم التجسيد الاكثر تطورا لتقاليد الفن ومقومات الجمال . كانت «الارض» و«بين القصرين» و«ارخص ليالي» و«الناس اللي فوق» و«باب الحديد» و«درب المهابيل» ، و«في الثقافة المصرية» و«في الادب المصري والمعاصر» ، و«دراسات في الرواية المصرية» ، و«الارض والفلاح» ، و«دراسات في تاريخ مصر السياسي» ، و«من اب مصري للرئيس ترومان» ، و«ولا يا ايزنهاور» ، و«قمر وطين»، كانت هذه كلها وغيرها كثير كثير ، هي الثقافة المصرية ، هي الثورة في الثقافة . ولم تكن «يونانيا لا يقرأ» (٤٣) وانما كانت ــ الى جانب جرائد الثورة ومجلاتها خصوصـــا جريدة المساء التي أسسها خالد محيي الدين (٤٤) ومجلة الغـــد ، ودار الفكر ، ودار النديم ، وكتابات مصرية ، والدار المصرية للكتب ــ هي زاد الشعب المصري وغذاؤه اليومي . بينما كان «اهل الثقة» من الضباط ، كيوســـف السباعي ، وعبد القادر حاتم ، وثروت عكاشة ، وأتباعهم ، هم الذين يتربعون فوق عرش السلطة الثقافية على راس الوزارات والمؤسسات . وقد تسبب هذا التناقض بين من يمسكون بأيديهم سلطة «القرار» الثقافي ، ومن ينتجون بأرواحهم ودمائهم «الانتاج» الثقافي ، في العديد العديد من المشاهد الهزلية والمأساوية في آن . كان الناس ــ مثلا ــ في العواصم العربية التي يعقد فيها مؤتمر الادباء العرب ، يذهلون حين يرون الوفد المصري مكونا من صالح جودت وابراهيم الورداني وانيس منصور وثروت أباظة وعبد العزيز الدسوقي دون غيرهم من الاسماء التي «تنتج» الثقافة المصرية فعلا دون ان تحصل على جوائز الدولة من المجلس الاعلى للفنون والآداب . وهكذا حرم الأصلاء المبدعون من الاعتراف «الرسمي» بهم . من هذه المشاهد ايضا اغراق الاسواق وخشبات المسارح وشاشات السينما بسيل داهم من الغثاء الادبي والفني الذي يتكدس احيانا في المخازن مائدة عامـــرة للفئران والصراصير ، مما يؤثر بالضرورة في الانتاج الجيد ، لان العملة الزائفة احيانا

---

٤٣ ــ تعبير استخدمه د. طه حسين عام ١٩٥٤ كعنوان لمقال في جريدة «الجمهورية» يرد بـه على نقاد اليسار .

٤٤ ــ عام ١٩٥٦ .

تطرد العملة الصحيحة (٤٥) .

★ وقد اتخذت الثورة ابان هذه الفترة اخطر قرارين ثقافيين على الاطلاق ، وهما مجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وحق الاديب والفنان في التفرغ للعمل الادبي والفني .

كان من نتيجة القرار الاول ان اتسعت الدائرة الديمقراطية من المثقفين المنتمين الى طبقات الشعب الكادح . ولكن التناقص كان اليما بين هذه القاعدة العريضة من ابناء العمال والفلاحين وبرامج التربية والتعليم في المدارس والمعاهد والجامعات . ذلك ان بتر التاريخ المصري ، وتحريم مادة الاشتراكية ، وسيطرة المناهج السلفية والمتخلفة عن العصور المظلمة قد فتح ثغرة واسعة بين عقول الاجيال الجديدة ووجداناتها ، بين معاناتها اليومية وحياتها الدراسية .

كما كان من نتائج القرار الثاني ان استطاعت مجموعة من الادباء والفنانين التفرغ للانتاج الثقافي دون قلق على خبز الحياة اليومية . ولكن التناقض بين الهدف من المشروع ووسائله من اللجان المعينة للتحكيم والاختيار ، قد اتاح الفرصة لكثرة من المرتزقة غير الموهوبين ، وحرم الكثرة الاصيلة الخصبة المبدعة من هذا الحق .

ان قانون التعليم المجاني وقانون التفرغ للادباء والفنانين من اعظم التقاليد الديمقراطية التي ارستها ثورة تموز ١٩٥٢ في الميدان الثقافي ، ولكن ثمارها القليلة لم تعط ما كان متوقعا من حصادها لهيمنة الأطقم الرجعية على مقاليد السلطة في الجامعات ومؤسسات الثقافة .. مما اشاع بلبلة وتمزقا عنيفين حول المفاهيم الاساسية للثورة الوطنية والاجتماعية ، الامر الذي خلق في ما بعد تشوهات عقلية مريرة وازمات نفسية مدمرة .

★ وكان من أهم انجازات الثورة تأسيسها لوزارة الثقافة عام (١٩٥٧) ومؤسساتها في المسرح والسينما والنشر ومعاهد الفنون والثقافة الجماهيرية . ولا شك ان الهدف من انشاء هذه الوزارة ، وكذلك المضمون الذي عبئت من اجله ، كان هدفا ثوريا ومضمونا ديموقراطيا .. الا ان خضوع هذا الانجاز العظيم لتاكتيكات عارضة بتعيين فلان حين تميل الدفة يمينا ، او فلان حين تميل الدفة يسارا ، قد ادخل المؤسسات الثقافية المصرية ـ بمساعدة البيروقراطية العريقة التقاليد ـ الى عنق الزجاجة . وظلت في حالة اختناق وازمة شاملة بصفة دائمة ، سواء من ناحية التخطيط الثقافي العام او التنفيذ التفصيلي ، وسواء في علاقة هذه المؤسسات بالثقافة ذاتها كأسلوب في التفكير والتغيير ، أو في علاقتها بالمثقفين حسب اتجاهاتهم ومستوياتهم ، أو في علاقتها بجمهور

---

٤٥ ـ راجع المجلد رقم (٢) الذي أصدرته وزارة الثقافة من دار الكاتب العربي تحت عنوان «نحو انطلاق ثقافي» وكذلك المجلد الأول (٤ مؤتمرات) ـ القاهرة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ .

الثقافة ذاته . ولا شك ان هذه المؤسسات قد اتاحت للفكر الوطني الديموقراطي – او ما اسميه باليسار العريض – ان ينتج ويبدع اكثر الوجوه نضارة للثقافة المصرية المعاصرة . ولو ان هذا البنيان الشامخ قد خلا من التغييرات القطبية السريعة المتلاحقة ، ولو انه اعتمد ديموقراطية التشريع والتنفيذ لتتلاءم مع ديموقراطية المضمون ، لحققت الثقافة المصرية اضعاف اضعاف حصيلتها الختامية .

* كذلك فان علمنة الازهر بتحويله الى جامعة في (حزيران) يونيو ١٩٦١ (وكان كمال الدين رفعت وزيرا للاوقاف) يتجاور داخلها الدين والعلوم الطبيعية من الهندسة الى الطب الى الزراعة الى الصيدلة ، قد فك حصارا تاريخيا على هذا المعقل الخطير فدخلته – رغم كل شيء – رياح العصر . ولكن وزيرا ممتازا كالدكتور محمد حلمي مراد قد سقط في فخاخ رد الفعل اليميني حين ادخل الدين مادة اساسية في مختلف مراحل التعليم لا بد من النجاح فيها حتى يتسنى للتلميذ والطالب الانتقال من صف الى صف (عام ١٩٦٥) . وكان ما زرعته الثورة بإحدى يديها راحت تخلعه باليد الاخرى ، وكاننا نضع زيتا على النار بانفسنا ، وكاننا لا نملك تاريخا ثابتا في الاتجاه العلماني المتطور . وكان هذا من شانه ظهور النتوءات الرجعية المتعفنة التي اعاقت مسيرة الثورة ، بل ووقفت في وجهها بالسلاح .

ولعلني لست واحدا من الذين يرون في وحدة ١٩٥٨ سببا في اعتقال الديموقراطيين واليساريين المصريين الذين آمنوا وناضلوا منذ وقت بعيد من اجل عروبة مصر . وانما السبب كان في ظني هو تنامي الوعي التنظيمي لدى اليسار واقترابه من محطة التوحيد ، وتركيزه على ضرورة حل التناقض القائم بين شكل الحكم ومضمونه ، اي على مسألة الديموقراطية . فالانتصار في معركة السويس وتمصير الشركات الاجنبية وتقليص نفوذ الشرائح العليا من البرجوازية، قد أوجد مناخا شعبيا – وثقافيا ايضا – نسيجه الالتفاف حول قيادة جمال عبد الناصر والانعطاف به نحو اسلوب ديموقراطي في العمل السياسي ، من شانه ان يثبت دعائم الاستقلال ، وان يرسخ قواعد التنمية الاقتصادية في طريق التقدم الاجتماعي .

لهذين السببين واكرهما – تعاظم المد التنظيمي الموحد لليسار وتركيزه على قضية الديموقراطية – بدأت الازمة الثانية في مسار العلاقة بين المثقفين والثورة عند أواخر عام ١٩٥٨ وبدايات ١٩٥٩ والتي ظلت قائمة عمليا حتى ربيع ١٩٦٤ .
كان المثقفون الوطنيون والديموقراطيون واليساريون يدركون في حقل عملهم المباشر ان التناقض الفاجع بين الشكل والمضمون وبين الوسائل والغايات لن يسمح للثقافة المصرية بتطور طبيعي خلاق . واقبلت الحقائق والموضوعية الصارمة ، بالانفصال الرجعي الاستعماري وصدور قوانين يوليو – تموز ٦٢ التقدمية ،

لتؤكد بالدليل المادي الدامغ ان صيغة «جبهة التحرير» (٤٦) و«الاتحاد القومي»(٤٧) ليست هي الصيغة الديموقراطية المتسقة معالمضمون الديموقراطي للثورة الوطنية. ومن هنا كان التفكير في «الاتحاد الاشتراكي» (٤٨) ودليله النظري «الميثاق الوطني» (٤٩) الذي يعد على الصعيد الفكري المجرد خطوة متطورة لعقل الثورة وضميرها الاجتماعي ، ولكنه في التطبيق لم يحقق الجبهة ـ الصيغة الوحيدة القادرة على قيادة التقدم الذي فرضته اجراءات التأميم الواسعة عام ٦٢ ـ كما انه لم يكن حزب الحكومة بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ، وانما كان الاتحاد الاشتراكي كالميثاق ـ عمليا أقل منه بكثير ـ عباءة واسعة يتستر وراءها الجميع، ويستفيد منها فقط اولئك المتمترسون في قلاع السلطة ومراكزها الحساسة .

كان عبد الناصر باجراءاته الاجتماعية التي عزلت أجزاء واسعة من البرجوازية المصرية عن الساحة الاقتصادية بدأ يكسب عداء الشرائح التي لم يمسها من الطبقة المتوسطة ، ولكنه ايضا بدأ يكسب تحالف العمال والفلاحين وبعض فئات البرجوازية الصغيرة التي حصلت بموجب التشريعات الجديدة على امتيازات اقتصادية واجتماعية وسياسية واضحة . وكان من الطبيعي ان يلتف المثقفون حول القيادة الناصرية في مرحلتها الجديدة التفافا اختلفت درجاته من التأييد والتوجيه والنقد الى الالتحام والتبرير . هكذا اصبحت «صفحة الرأي» (٥٠) بجريدة «الاهرام» ومن بعدها مجلة «الطليعة» (٥١) ثم «الكاتب»(٥٢) منابر التجمعات الثقافية اليسارية بمختلف اتجاهاتها واجتهاداتها ، بالاضافة الى التغييرات التي طرات على الصحف اليومية والمجلات الاسبوعية بعد نقل ملكيتها الى الاتحاد الاشتراكي (٥٣) ، وبالاضافة ايضا الى مجلات وزارة الثقافة وبقية مؤسساتها .

لم يكن الصراع الثقافي قد توقف ، بل لعله ازداد حدة ، بانحياز التكتيك الموقت الى جانب «اليسار العريض» . كانت المعارك «الادبية» ملتهبة ، ذلك ان «اليمين المتحضر» أدرك بذكائه ووعيه وسليقته ان الشارع الثقافي ـ وليست

---

٤٦ ـ التنظيم السياسي الاول لثورة يوليو ، تأسس في ٢٣ يناير ١٩٥٣ ، واستبدل بتنظيم آخر عام ١٩٥٧ .

٤٧ ـ التنظيم السياسي الثاني لثورة يوليو ، تأسس في ٢٨ مايو ١٩٥٧ واستبدل بتنظيم آخر في ١٩٦١ .

٤٨ ـ التنظيم السياسي الثالث والاخير لثورة يوليو ، تأسس في ١٨ نوفمبر ١٩٦١ .

٤٩ ـ صدر رسميا في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٩٦٢ .

٥٠ ـ ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٦١ باشراف لطفي الخولي .

٥١ ـ صدر عددها الاول في يناير ١٩٦٥ من دار الاهرام تحرير لطفي الخولي .

٥٢ ـ صدرت من جديد باشراف احمد حمروش ولويس عوض في ١٩٦١ ثم تغيرت اسرة تحريرها عام ١٩٦٤ باشراف كمال رفعت واحمد عباس صالح ومحمد انيس وآخرين .

٥٣ ـ صدر قانون تنظيم الصحافة المصرية ـ وهو يشبه التأميم ـ في سبتمبر (ايلول) ١٩٦٠ .

السلطة ــ يزداد رغم العوائق التاريخية والحاضرة قربا من مواقع اليسار . هذا هو «الشعر الجديد» الذي بدا هزيلا اصبح حقيقة لا يجدي معها تحويل العقاد لشعر صلاح عبد الصبور «الى لجنة النثر للاختصاص» (٥٤) ولا يجدي معها منع احمد عبد المعطي حجازي من السفر الى دمشق (٥٥) وهما وغيرهما من الشباب الطالع يحملون بين ضلوعهم قلبا عربيا ينبض بالدقات المألوفة للثورة . وهذا هو «المسرح» لم يعد وقفا على الريحاني وجورج ابيض ويوسف وهبي ، ولا حتى توفيق الحكيم . ان نعمان عاشور وعبد الرحمن الشرقاوي ، والفريد فرج ، وميخائيل رومان ، وسعد وهبه ، وغيرهم يكتبون مسرحا جديدا في الشكل والمضمون . وهذا هو نجيب محفوظ ، ويوسف ادريس ، وصف طويل من كتّاب القصة والرواية يخلقون نماذج جديدة في الاسلوب والهدف . وها هم النقاد الجدد يتوافدون ، بعد جيل مندور ولويس عوض والراعي والقط ، هناك عباس صالح ، ورجاء النقاش ، وأمير اسكندر ، وفؤاد دواره ، وغيرهم ممن يكتبون على نسق غير معهود ، يواكبون اعمال «رفاقهم» بعين ، واعمال الثورة بالعين الاخرى، وبقية حواسهم تمتد الى ما تحت جلد الناس البسطاء .

وراحت ارقام التوزيع واعداد المشاهدين تحمل الانباء الفاجعة الى مفكري «اليمين المتحضر» ، فقد اصبح العقاد في ذمة التاريخ ، ولم يعد السباعي واحسان عبد القدوس ، وامين غراب ، وعبد الحليم عبد الله فرسان الساحة ، اذ تثاءبت رومانتيكيتهم على ارصفة الطرقات، واصبح القارىء والمستمع والمشاهد مشدود الانتباه والمصير الى اسماء اخرى .

فما العمل ؟

واستغل «اليمين المتحضر» ــ واقطابه المناضلون هم : زكي نجيب محمود ، وعبد الرحمن بدوي ، ورشاد رشدي ــ استغلوا الشرخ القائم في البناء الديموقراطي ، ووثبوا من ثغرة التناقض بين الشكل والمضمون ، بين الواجهات الرسمية المعلنة والانتاج الثقافي الحقيقي ، بين السلطة والشارع .

وكانت معركة الستينات المريرة .

---

٥٤ ــ حدثت هذه الواقعة بمناسبة الجائزة التي رصدها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية اوائل عام ١٩٥٧ بعد العدوان الثلاثي على مصر لشعر المعركة ، فحول العقاد (بصفته رئيسا للجنة الشعر) كافة القصائد المنظومة وفق التفعيلة الواحدة الى لجنة النثر .

٥٥ ــ وقع ذلك عام ١٩٥٩ رغم ان الشاعر كان مدعوا من «الجيش الاول» في الجمهورية العربية المتحدة لاحتفاله بذكرى عدنان المالكي ، وفي عام ١٩٦٠ فرض العقاد على الشعراء القاء قصائد عمودية في مهرجان دمشق ، وفي عام ١٩٦١ منع حجازي من القاء قصيدته بعد تهديد العقاد بالاستقالة من لجنة الشعر والمجلس الاعلى .

٣) لا زالت الستينات المصرية تعد الى اليوم رمزا للتحولات العميقة في مجرى ثورة ٢٣ يوليو ، اذ هي بدأت بالانفصال ، ومرت بالاجراءات الاقتصادية الوطنية، وعرفت المؤامرة اليمينية المسلحة في صيف ٦٥ ، وكادت تنتهي بهزيمة حزيران في ٦٧ ، الا انها رحلت رسميا بغياب عبد الناصر في ايلول ١٩٧٠ .. وخلال السنوات العشر سقط الكثيرون ، وبرز الكثيرون من الوجوه القيادية للثورة ، ولدت خصومات وماتت تحالفات ، ونشأت جبهات ، وانتهت صداقات . ولم يكن ذلك كله بعيدا عن الشارع ، ولا عن اكثر معالمه وضوحا ، وهي الحياة الفكرية والفنية في مصر .

كان غياب معظم الوجوه الثقافية اليسارية منذ عام ١٩٥٩ الى عام ١٩٦٤ ؛ قد اوهم اليمين الرجعي بأن فرصة العمر حانت للانقضاض على الاسس الوطنية الجديدة للثقافة والتي رسختها معركة السويس المجيدة عام ١٩٥٦ ، ثم عقد صفقة الاسلحة السوفياتية والانتصار الناصري في معركة حلف بغداد . كان هذا المناخ السياسي منذ منتصف الخمسينات من بين العوامل التي ارست هياكل جديدة لتطور الثقافة الوطنية ، بذوبان الجليد في علاقة الثورة بالمثقفين سواء حين اقبلت في ردائها الكاكي عام ١٩٥٢ ، او حين اصرت على اللون العسكري عام ١٩٥٤ . كانت اكوام الجليد قد بدأت تذوب ، وراحت العلاقة تتوطد بين الثوار والمثقفين ، حتى تعقدت الامور من جديد في أواخر عام ١٩٥٨ .

هنا ظنت الرجعية المصرية انه قد آن الاوان لتهديم ما تم بناؤه ، وتخريب ما تم تعميره . وقادت «اخبار اليوم» (٥٦) حربا «صليبية» على اليسار واليساريين في مصر والخارج ، واصبح مصطفى وعلي امين وانيس منصور وموسى صبري من أولياء الله الصالحين (٥٧) ، وراحوا يعلمون الناس الصوم والصلاة وتحضير الارواح بالسلة . وتحالفت في أسواق النشر مؤسسة فرانكلين ، ومكتب الاستعلامات الاميركي ، ومكتبة الانجلو ، ودار الكرنك ، واخبار اليوم ، في اصدار مجموعات هائلة من المنشورات المعادية للروح الوطنية واليسار . ومن كاتب كبير كالعقاد الى مترجم مغمور كماهر نسيم ، مرورا بالاسماء التي ارتعدت مفاصلها فركعت ، كأحمد رشدي صالح من المعروفين ، ومجاهد عبد المنعم مجاهد من انصاف المعروفين ، ولمعي المطيعي من المجهولين .. بدا المشهد الثقافي جحيما من النيران لا تبقي ولا تذر على كل ما هو وطني وتقدمي . تفرغت «اخبار اليوم»

---

٥٦ ــ صحيفة مصرية اسبوعية اسسها الاخوان مصطفى وعلي امين عام ١٩٤٤ واعتمدت اسلوب الاثارة الصحفية من ناحية الشكل ، والتزمت بخط سياسي يؤيد العرش وكبار الملاك والانجليز قبل ثورة ١٩٥٢ ، ثم التزمت بخط يؤيد الراسمالية المصرية والامريكيين بعد الثورة .

٥٧ ــ المقصود هو ترويجهم للمعتقدات الدينية بصورة إثارية .

ـ بكراستها الرمادية (٥٨) ـ لقضية الدين في ظل الاشتراكية ، وتفرغ العقاد في مقدماته لسلسلة «الناقوس» لقضية الحرية في ظل الاشتراكية . وكان أحمد رشدي صالح قد كتب استنكاره المطول للشيوعية واعترافاته الزائفة . اما الشاب الذي عاش زهرة عمره «متمركسا» ـ مجاهد عبد المنعم ـ فكتب في «الآداب» اللبنانية «الماركسية ليست فلسفة انسانية» . وقهروا كاتبا لامعا كيوسف ادريس فكتب روايته الغريبة «البيضاء» . واستدرجوا كاتبا وطنيا كمحمد عودة ليكتب «الكلاب التي تعوي في بيروت» ردا على دفاعات اليسار اللبناني المجيدة عن اليسار المصري في المحنة . واستطاع استاذ محترم كزكي نجيب محمود ، سبق له ان ترجم كتابا رخيصا يدعى «آثرت الحرية» لاحد جواسيس الولايات المتحدة ، ان يكتب «ايام في اميركا» . اما القضية «الفكرية» اليتيمة التي شغلتهم حينذاك فكانت«الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» بعد الاخفاق المرير لشعار «الاشتراكية التعاونية» . وانبرى رفعت المحجوب ، وطعيمة الجرف ، وعصمت سيف الدولة للدفاع عن «الاشتراكية العربية» دفاعا عاجزا في التنظير والتطبيق .

ولكن هذا المشهد الجنائزي لم يكن في حقيقة الامر هو المشهد الوحيد ، وان احتل مركز الصدارة في أجهزة الاعلام العربية والاميركية في مصر .. فقد كانت هناك اصوات ليبرالية لم تفقد شرفها الوطني في السيرك المنصوب وسط الميدان. كان هناك رجل نبيل كخالد محمد خالد ، له من تاريخه المضيء ايام الملك ، ما يستند عليه في الدفاع عن الديمقراطية والعدل الاجتماعي بعد زوال الملكية . وكان خالد قد انضم الى قافلة الديمقراطية منذ الايام الاولى للثورة ، فكتب «الديمقراطية ابدا» و«حتى لا تحرثوا في البحر» . وحين توجه هيكل الى «الاهرام» عام ١٩٥٧ طلب من خالد ان يكتب عمودا يوميا في الصحيفة ، فراح الرجل يكتب بنزاهته التقليدية تحت عنوان «لله والحرية» . ولم يكن خالد محمد خالد يساريا قط ، ولكنه هو الذي كتب غداة موت ستالين «طبت حيا وميتا يا رفيق» .. فلما بدأ هيكل سلسلة مقالاته المعادية للاتحاد السوفياتي بعنوان «القيصر الاحمر يحكم روسيا» عن خروشوف ، كتب خالد ردا عليه للنشر في عموده اليومي «لله والحرية» . ولم ينشر هيكل الرد ، وطلب من الكاتب ان يكتب شيئا آخر فجاءه جواب خالد محمد خالد «لقد كتبت ما كتبت ولن اكتب جديدا الا اذا نشر القديم» . وكان آخر عهده بالاهرام رغم كافة المغريات . كان هذا عام ١٩٥٧ . وفي عام ١٩٦١ انتهى خالد من تأليف كتابه الشهير « في البدء كانت الكلمة» وهو منشور حماسي في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير ، يطلب فيه الحرية لليمين واليسار . وتلكأت الرقابة في الموافقة على النشر ، وطلبه جمال

---

٥٨ ـ «الكراسة الرمادية» هو عنوان ما زعمت الصحيفة المذكورة انه ترجمة لكراسة شيوعية حول الدين دون ان يكتشف احد اي «اصل» لها .

عبد الناصر في منزله ليناقشه ، وبعد حوار دام اربع ساعات صدرت تعليمات الرئيس بالافراج عن الكتاب فورا .

كذلك كان هناك صوت الروائي العظيم نجيب محفوظ ، فقد كتب روايته الفكرية «أولاد حارتنا» وهي محاولة فنية بالمجاز والكناية والاستعارة للدفاع عن خط التطور البشري من الدين الى العلم ، ومن الظلم الاجتماعي الى العدل الاشتراكي . وقد جازف هيكل بنشرها على حلقات يومية في «الاهرام» ، وكانت «اولاد حارتنا» بداية التعاون بين نجيب محفوظ والصحيفة اليومية الكبرى . وقد تم نشرها والتعذيب الجهنمي لليسار على قدم وساق (٥٩) ، فقام الازهر بحملة ضارية على «الاهرام» ونجيب محفوظ ، وانهالت البرقيات المجنونة على هيكل ورئاسة الجمهورية . وحين «انتهت» الرواية لم يصدق الناس حتى تصور الكثيرون منهم انها «أوقفت» ولم تتم بعد . ولكن الذي حدث هو ان هيكل أصر على نشرها كاملة ، اما الرقابة فاعترضت على نشرها بين دفتي كتاب .. حتى صدرت طبعتها الاولى بعد ذلك بوقت طويل عن دار الآداب البيروتية .

وقد كان نجيب محفوظ في هذه المرحلة ـ بمفرده ـ حزبا كاملا ، فتوالت اعماله الروائية ابتداء من «اللص والكلاب» عام ١٩٦٠ التي اخذها عن حادثة واقعية كاد فيها اللص ان يصبح بطلا شعبيا لانه صارع كلاب السلطة حتى «استشهد» باحدى رصاصاتها . ولأن الفنان اضاف عنصر «الخيانة» التي قلبت كاتبا وطنيا علّم «سعيد مهران» مبادىء الثورة وكان هو أول من خانها . ثم كانت «السمان والخريف» عام ١٩٦١ التي جسّد فيها الصراع العنيف بين مسار الثورة القائمة ومسار الوفد حزب الاغلبية الشعبية ، ومسار المناضلين الاشتراكيين ، وقد انحاز قرب الخاتمة بشكل حاسم الى جانب «الشاب المبتسم دائما ويمسك بيسراه وردة حمراء» ! واقبلت «الطريق» عام ١٩٦٢ نشدانا عميقا للحرية والكرامة والسلام ، ومن بعدها «الشحاذ» ١٩٦٣ الذي ضل الطريق الى الثورة الحقيقية بإنزلاقه في متاهات الصوفية والثراء والجنس والجنون . بالاضافة الى عشرات القصص القصيرة التي أودعها «شيفرة سرية» كان الناس سرعان ما يفكون رموزها فتفعل فيهم الاعاجيب .

هكذا كان الفنان العظيم . لم يكن شاهدا ، كان قاتلا او قتيلا . بينما راح «المناضلون» ضد الشيوعية من أمثال يوسف السباعي في روايته «جفت

---

٥٩ ـ راجع في هذا الصدد كتاب «الأقدام العارية» لطاهر عبد الحكيم ، صدر عن دار ابن خلدون اللبنانية ـ بيروت ١٩٧٤ وكذلك كتاب «تأملات في الناصرية» لمحمد فريد شهدي صدر عن دار الطليعة اللبنانية ـ بيروت ١٩٧٢ ، وكتاب «شيوعيون وناصريون» لفتحي عبد الفتاح صدر عن دار روز اليوسف بالقاهرة ١٩٧٦ ، وكتاب «رسائل الحب والحزن والثورة» لعبد العظيم أنيس عن دار روز اليوسف بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

الدموع» ، وإحسان عبد القدوس في روايته «لا شيء يهم» ، وثروت أباظة في كل ما كتب ، يستكملون بالفن الرخيص ما عجزت عن تصويره اجهزة النشر الاميركية ـ العربية في القاهرة .. فالمناضل اليساري في هذه الروايات شاب مهووس حاقد يعاني وحده من الكبت الجنسي اذا كان من اصول فقيرة ، ويعاني وحده من الارتواء الجنسي اذا كان من اصول غنية .

وكان اليساريون القليلون الذين امكن الافراج عنهم في أوائل الستينات قد استطاعوا في «صفحة الراي» بجريدة «الاهرام» ، وكذلك في «الملحق الادبي» ، بالاضافة الى من افلت ولم يدخل اصلا المعتقل في صحيفتي «المساء» و«الجمهورية» ومجلتي «روز اليوسف» و«صباح الخير» .. واستطاع هؤلاء جميعا ان يسدوا جانبا من الفراغ المخيف ، بكتابات لويس عوض ، ولطفي الخولي ، وعبد الرازق حسن ، ومحمد الخفيف ، وعبد الرحمن الشرقاوي ، في هذه الكتابات العلنية وغيرها مما كان يتسرب الى مجلات بيروت ـ خصوصا «الثقافة الوطنية» ـ بأسماء حقيقية او مستعارة ، تمكنت الوقفة الشجاعة من ان تفتح ثقبا في الديكور الديماغوجي ، وان تشعل ثقابا في الظلمة الدامسة . لم يدخلوا قط من باب «المهاترات» المبتذلة (التي كانت تصد عنها عفويا اذواق الشعب البسيط ، حين يقال له ان الاشتراكية ترغم الاخ على الزواج من اخته ، وان لينين اصبح ثوريا لانه كان يقتل القطط في طفولته ، وان ماركس شيوعي لانه يهودي .. وهكذا) . لم يدخل اليساريون القليلون ساحة الصراع من هذا الباب القذر ، وانما راحوا يناقشون خصومهم في الاشتراكية والديمقراطية والتحالف الوطني والاستقلال والتنمية ، وغير ذلك من قضايا «حقيقية» تسقط امامها كافة الدعاوى المزورة والشعارات الرخيصة .

وانفتح الستار على المسرح المصري الجديد ، بدءاً برائده توفيق الحكيم الذي كتب حينذاك رائعته الباقية «السلطان الحائر» ١٩٥٩ ، وفيها يعالج قضية السيف والقانون اي مسألة الديمقراطية ، وينتصر بوضوح ـ في قالب فني اخاذ ـ لحرية الانسان . وكان الفريد فرج قد كتب في السجن مسرحيته العظيمة «حلاق بغداد» ، وما ان خرج في تلك الفترة حتى امكن تمثيلها في المسرح القومي ، وهي تتفق مع مسرحية الحكيم وتتجاوزه لان يصبح «منديل الامان» من حق الناس جميعا . وقام يوسف ادريس بتحويل قصته القصيرة «جمهورية فرحات» الى مسرحية ثم كتب «ملك القطن» ، ودخل سعد الدين وهبه الساحة بمسرحيته «المحروسة» والحقها «بالسبنسة» ثم «كوبري الناموس» . وكان نعمان عاشور امينا لبدايته الرائدة في «الناس اللي تحت» . وفي تواضع شديد اقتحم الميدان كهل صعيدي ضعيف البنية يعمل استاذا للكيمياء في الارياف بمسرحية «الدخان» التي كانت قنبلة ميخائيل رومان الاولى في الوسط المسرحي ـ بالاختلاف والاتفاق ـ حتى وصلت اصداؤها الى الحلبة السياسية عبر صرخة حمدي الشهيرة «اللي عنده السل ماركمشي» !

هكذا ، وبالرغم من الموجة الوحشية الهادرة داخل الاسوار وخارجها لم

تصمت الاصوات الشريفة المناضلة ، من مواقع مختلفة ، والتي قامت ــ بعددها القليل ــ بمهمة تاريخية مزدوجة : هي عدم السماح للاعشاب السامة الطافية فوق سطح الماء ان تسمم النهر بأكمله ، الا تنهدم أسس البناء الوطني للثقافة المصرية . ومن ناحية اخرى الا يحدث «فراغ» او «فجوة» في مسار تطورنا الثقافي ، بين إكثر تقاليدنا الفكرية أصالة ورسوخا ، ومستقبل العقل والضمير في مصر .

ولا بد من الاشارة هنا الى ان هذه المرحلة الاولى من الستينات ــ اي حتى منتصفها ــ قد عاصرت الى جانب «المواقف» الشجاعة للمثقفين الوطنيين والتقدميين ، ترسيخا وتثبيتا وتأصيلا وتعميقا لظواهر وأشكال وقيم فنية وجمالية جديدة ، ولدت حقا في الخمسينات ، ولكنها مدت جذورها في ارض الستينات . وقد كان اهم هذه الظواهر على الاطلاق المسرح والشعر . ان الاعمال المسرحية التي كتبها «الشبان» الجدد ــ اقصد الكهول بالطبع ــ في ذلك الوقت تجسد الانعطافة الحاسمة في تاريخ المسرح المصري بعد توفيق الحكيم . بل ان هذه الانعطافة قد جرّت «الشيخ» الى حد ما . واذا كان فضل الخطوة الاولى يعود الى نعمان عاشور ، فان الظاهرة لم تكن فردية قط ، وانما كانت حركة جيل . اما الشعر الجديد الذي كان فضل الخطوة الاولى فيه لعبد الرحمن الشرقاوي ، ثم لعبد الصبور ، واحمد عبد المعطي حجازي ، ونجيب سرور ، وكمال عمار ، وكامل ايوب ومجاهد عبد المنعم ، فقد تكامل وتطور وتبلور وتحدد في اصوات قليلة ولكنها غلابة ومؤثرة . وانسحب البساط نهائيا ــ على خشبة المسرح ــ من تلامذة الريحاني ، وجورج ابيض ، ويوسف وهبي ، واسماعيل يس ، وفي حقل الشعر من صالح جودت، ومحمود حسن اسماعيل ، وعزيز اباظة ، ومحمود غنيم ، والعوضي الوكيل ، وبقية مفتشي اللغة العربية بوزارة التربية والتعليم .

ولا بد هنا ايضا من ملاحظة انه قد «أمكن» ظهور الوجه الآخر للثقافة المصرية في زمن القمع عن طريق الاجهزة «الرسمية» ذاتها في الصحف ، ودور النشر ومؤسسات المسرح والسينما وغيرها .. مما يؤكد مرة اخرى ان موقف ثورة يوليو من الثقافة لم يكن منسجما تماما مع مواقفها السياسية ، لم يكن مطابقا . وانما كانت هناك «ثغرات» نفذت منها امكانيات الصراع ، سواء باللامبالاة أو بتركيب الرقابة او بالعلاقات الشخصية ، او بالصراع داخل السلطة أو بالخضوع احيانا لقانون السوق الرأسمالية بالعرض والطلب .

ولكن مما لا شك فيه هو أنه كانت مفارقة بين «الاعلام» الاميركي الناطق بالعربية في مصر ضد اليسار والثقافة والشيوعية ، وبين التحولات الاقتصادية والسياسية التي قادتها السلطة المصرية قبيل الانفصال وبعده مباشرة .

وفي «المؤتمر الوطني للقوى الشعبية» عام ١٩٦٢ الذي حضر عبد الناصر جلساته بنفسه انكشف الصراع بين مختلف الاطراف ، ولعب كل فريق بكل ما

يملك من اوراق . كان جمال عبد الناصر يقود نضالا اليما وباسلا داخل اعلى مواقع السلطة ، مع اصدقاء العمر ورفاق السلاح . وكانت البرجوازية المصرية قد خذلته بعد تأميم المصالح الاجنبية في الخمسينات ، وبعد انشاء «المؤسسة الاقتصادية» . راحت تهرب اموالها او تكدسها «تحت البلاطة» وترفض المساهمة الايجابية في خطة التنمية . وانحاز عبد الناصر في لحظة تاريخية حاسمة الى جانب الشعب ومستقبل مصر ، واجرى في وقت واحد الجراحة الاقتصادية الدامية للفئات العليا من البرجوازية بتأميم عصب الانتاج ، والجراحة السياسية الدامية للافراد والفئات التي رفضت التحول الاجتماعي الجديد ، والجراحة الفكرية بالميثاق الوطني .

وكان «الميثاق الوطني» هو ورقة العمل لمؤتمر القوى الشعبية ، فاذا بعشرات المثقفين اليمينيين يعلنون رفضهم للنسبة التمثيلية للعمال والفلاحين في المجالس التشريعية ، ويرفضون «الاشتراكية العلمية» شعارا حسم به عبد الناصر الصراع الدائر حول «الاشتراكية العربية» ، ويرفضون مشاركة العمال في الارباح وادارة المؤسسات . ويجملون رفضهم هذا في ما سمي حينذاك بتقرير لجنة المائة (٦٠) . اما الرئيس فقد اصدر الميثاق واعلن ميلاد الاتحاد الاشتراكي .

وافرج عن اليسار المصري قبيل منتصف عام ١٩٦٤ . لم يخرج اليسار كما دخل ، ولا كان المجتمع عند دخوله كما اصبح عليه عند خروجه . وسبق ان ذكرت ان ازمة اليسار مع النظام في اواخر الخمسينات تبلورت باقترابه من محطة التنظيم الموحد وبتركيزه على مسألة الديمقراطية . في منتصف الستينات انعكس الوضع ، فقد تفتتت الفرق اليسارية وتمزقت اوصالها حتى جاء حل المنظمات الشيوعية اقرارا بواقع اكثر منه قرارا بقناعات . ذلك ان مسألة الديمقراطية لم تكن حلت بصيغة الاتحاد الاشتراكي، بل لعل التناقض ازداد حدة بين الاجراءات الاجتماعية المتقدمة والتي تستقطب من حولها جماهير شعبية واسعة وحرمان هذه الجماهير من المنبر السياسي المستقل . وهو الامر الذي اتاح على الصعيد الاقتصادي نموا متزايدا للشرائح الوارثة لامتيازات الطبقات القديمة ، سواء من العناصر التكنوقراطية أو العناصر البيروقراطية مما دعاه البعض تجاوزا بالطبقة الجديدة (٦١) . وعلى الصعيد السياسي اباحت التعريفات القاصرة للعامل والفلاح والهيمنة العلوية حيزا كبيرا لاعداء العمال والفلاحين داخل التنظيم السياسي . وهي المسألة المحورية التي حاول عبد الناصر معالجتها بصراحة

---

٦٠ – ظهر هذا التقرير مطبوعا مرة واحدة فقط عام ١٩٦٢ بأمر من الدكتور عبد القادر حاتم، وما ان علمت رئاسة الجمهورية حتى سحبت النسخ المطبوعة ، ولم يعد يظهر قط منذ ذلك التاريخ في الوثائق الرسمية .

٦١ – راجع في هذا الصدد مقال عادل غنيم حول الطبقة الجديدة في مجلة «الطليعة» المصرية – فبراير ١٩٦٨ .

المستمر في وجه الطبقة الجديدة ، وبالحاحه الدؤوب على تكوين التنظيم الطليعي (٦٢) .

وفي هذه الفترة بالضبط قال الرئيس ان هناك حزبا رجعيا منظما . وقد تبدت ملامحه الثقافية على صفحات مجلات «الحكومة» اثناء ولاية الدكتور عبد القادر حاتم على وزارة الثقافة ، اذ فاجأتنا هذه المجلات بحملة غريبة على تقاليد مصر القومية تغرس بذور الفتنة الطائفية تحت ستار الهجوم على لويس عوض تارة والشعراء «القرامزة» تارة اخرى . صدر بيان لجنة الشعر الشهير – عن المجلس الاعلى للفنون والآداب – يتهم الشعراء الحديثين بأنهم يستخدمون رموزا وثنية ضد التوحيد الاسلامي، وانهم يحرضون الطبقات ضد بعضها البعض، وانهم شعوبيون (٦٣) . وكتبت مجلة «الرسالة» مئات المقالات ضد القومية العربية باعتبارها مؤامرة على الوحدة الاسلامية (٦٤) ، وان العصر العثماني كان اكثر العصور ازدهارا . وشاعت سرا وعلنا ، وبأموال الدولة ، كتب تحمل عناوين «معالم على الطريق» و«جاهلية القرن العشرين» وكلها تدعو الى الدولة الدينية (٦٥) .

ولم يكن مسموحا لليساريين والديمقراطيين والعلمانيين بالتصدي لهذه الحملة الغريبة ، حتى اعلنت السلطة عن مؤامرة الاخوان المسلمين المسلحة في صيف ١٩٦٥ والتي كانت تستهدف اغتيال عبد الناصر وصفوف عديدة من المثقفين الوطنيين . كذلك اعلنت السلطة عن اشتغال مصطفى امين بالتجسس لمصلحة المخابرات الاميركية . حينذاك فحسب قامت «الاجهزة» بالاعتقالات الواسعة في صفوف اليمين المتطرف ومصادرة مؤلفاته وصحفه ، اي ان التصفية ظلت دائما – بالنسبة لليمين – ادارية وفوقية ، ولم يتح للصراع الحر بين تيارات الفكر المصري المختلفة ان يأخذ مداه ، وان يخرج من السراديب المظلمة الى ضوء الشمس.

ولكن اسباب الصراع كانت قائمة ، باحتدام التناقضات الاجتماعية بعد اجراءات ٦٢ التقدمية . وقد كان ظهور مجلتي «الطليعة» و«الكاتب» بردائهما السياسي الجديد في مواجهة «الرسالة» و«الثقافة» وغيرهما كفيل بادارة الصراع بين اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، الا ان غالبية اليسار استظلت بحل منظماتها ، ودخلت غالبية اليمين جحورها موقتا ، وتعاظمت قوى الطبقة الجديدة،

---

٦٢ – راجع وثائق هذه النقطة التي جمعها د. رفعت السعيد في ملف عنوانه «اوراق ناصرية»، صدرت عن دار الثقافة الجديدة بالقاهرة عام ١٩٧٥ .

٦٣ – راجع مقتطفات من البيان وتحليل له في مقال «المذكرة السوداء» لغالي شكري بكتاب «ذكريات الجيل الضائع» صدر عن وزارة الاعلام العراقية – بغداد ١٩٧١ (ص ٨٧ – ٩٤) .

٦٤ – كتب غالبيتها المحقق المعروف محمود شاكر وجمعها بعدئذ في كتاب «اباطيل واسمار» .

٦٥ – الكتاب الاول لسيد قطب من كبار قادة الاخوان المسلمين وقد اعدم عام ١٩٦٥ والثاني لشقيقه محمد قطب .

وتزايد اندفاعها لضرب الديمقراطية وتعميق الشرخ في البناء الاجتماعي .
كان البيت آيلا للسقوط ، ولكن اصحابه هيأوا المناخ للعدو المتربص في صمت ان يتعجل ضربته في هزيمة ١٩٦٧ .

٤) كان رد الفعل التجريبي هو «المنهج» الغالب على العمل السياسي لثورة يوليو ، حتى بعد ان صدر الخط الاستراتيجي في «الميثاق» — اذا لم ننسَ ان صدوره والاجراءات التي صاحبته كانت ايضا من قبيل رد الفعل على موقف البرجوازية المصرية المتعنت ، وانفصام عرى الوحدة — لم يحظ هذا الخط الاستراتيجي في الانتقال من المجال النظري الى ميادين العمل التطبيقي بالتخطيط الموضوعي المستقل عن الثقة في بعض الرجال وبعض الاشكال السياسية ، والتفاعل مع الاحداث الجارية بمنطق الاهداف المحددة لا بتقديم الوسائل على الغايات .
لذلك رأينا مثلا كيف يتم الانفتاح — المحسوب — على اليسار الثقافي في ظل هيمنة اقطاب اليمين على السلطة الثقافية الممثلة في وزارة الثقافة ومؤسساتها والمجلس الاعلى للفنون والآداب وجمعية الادباء . وهو الامر الذي سمح عمليا بتسلل الفكر المعادي للثورة الى منابر الدولة .
ولم تكن الدولة «تستيقظ» من سباتها العميق الا حين يتعرض صدرها لرصاصة في القلب ، حينئذ تبادر الى معالجة «النتائج» دون اية عناية بالمقدمات الفكرية والسياق الاجتماعي . هكذا شنقوا وعذبوا واعتقلوا الاخوان المسلمين وانتهى الامر . بينما كان «الهدف» من الاجراءات الاقتصادية في ٦٢ يتطلب تعديلا جوهريا في بنى السلطة ومؤسساتها وتشريعاتها واساليبها ، كما كان يتطلب حوارا سياسيا واسعا مع مختلف التيارات المناوئة لتغييرات المرحلة الجديدة . ولكن التناقض بين الهدف والوسائل ، واعتماد منهج رد الفعل التجريبي ، هو الذي أوجد «الثغرة» التي نفذت منها الضربة الصهيونية الاستعمارية في ١٩٦٧ .
وهي الثغرة التي ناضل المثقفون الوطنيون التقدميون في التحذير من خطورتها نضالا مريرا ، حتى ان بعضهم دخل السجون مرة اخرى عام ١٩٦٦ ولم يخرجوا منها الا بعد الهزيمة .
ما هي الملامح الواقعية لهذه الثغرة ؟ ان اطارها العام ، كما ذكرنا مرارا ، هو التناقض بين المحتوى الاجتماعي للاجراءات الوطنية التي اتخذها عبد الناصر في مجال الاقتصاد والشكل السياسي . ولكن الاطار العام يتشكل من تفاصيل وجزئيات . لنتناول بعضها على الصعيد الثقافي . والثقافة هي احد عناصر البنية الفوقية للمجتمع ، اي انها تجسد مجموعة القيم والمبادىء والمثل التي افرزتها — او في سبيل افرازها — (او هي بصدد تجاوزها) التكوينات الاقتصادية والاجتماعية التحتية . ومع هذا ، فاننا نلاحظ ان رجلا مثل كمال الدين حسين — المعروف جيدا بميوله اليمينية المتطرفة — قد هيمن على وزارة التربية والتعليم ورئاسة المجلس الاعلى للفنون والآداب ، والسكرتارية العامة للاتحاد

القومي ، حوالي عشر سنوات من عمر التجربة الناصرية . كان اثره خلالها سلبيا مدمرا لاعرق التقاليد الوطنية في ألفكر المصري ، اذ هو الذي اشرف على «تطوير» برامج التعليم ، وهو الذي اشرف على «تشريع» الجوائز والمسابقات والمؤتمرات للمجلس الاعلى للفنون والآداب ، وهو الذي اشرف على «وضع» برامج الدعاية والاعلان للاشتراكية الديموقراطية التعاونية . وفي هذه «النشاطات» كلها كان الرجل امينا مع نفسه ، حريصا على بث معتقداته في ثنايا المناهج وشروط الجوائز واصول الدعاية . وهي المناهج والشروط والاصول التي افرخت في ما بعد افواجا من شباب محمد والاخوان المسلمين . لم يكن كمال الدين حسين انعكاسا صحيحا لتطورات الثورة خلال عشر سنوات ، ولكنه لم «يسقط» الا حين اعترض على دخول الجيش المصري اليمن (٦٦) ، ولم يتأكد سقوطه الا حين عرض عليه الاخوان المسلمون عام ٦٥ رئاسة الجمهورية اذا نجح الانقلاب ، فاعتذر شاكرا ولم يبلغ سلطات الامن . حينذاك فقط «اعتقلوه»! وظلت بصمات كمال الدين حسين على عقل الشعب المصري وروحه عشر سنوات اخرى .. فالاعتقال بالاستراحة الملكية عدة شهور لا يمحو آثار «السلطة» على جيل كامل .

والدكتور عبد القادر حاتم نموذج آخر تربع فوق عرش السلطة الاعلامية الثقافية اكثر من عشر سنوات ، لم تكن مصر تراوح في مكانها بحركة «محلك سر» وانما كانت تتطور احيانا خلال هذه الفترة من السلب الى الايجاب . واذا كان كمال الدين حسين في خاتمة المطاف «رجل عقيدة» ، فالدكتور حاتم لم يكن على علاقة طيبة بالمبادىء والعقائد . ولكنه حين كان يجيء كبديل لثروت عكاشة ، يتصور مباشرة ان المطلوب منه «ازالة» آثار العدوان اليساري على الثقافة والاعلام. لذلك يبادر بتغييرات قطبية في المؤسسات ويأتي بعتاة اليمين من عديمي المواهب. وحين يتغير بناء الهيكل ، تتغير فورا العبادات والطقوس . هكذا يصبح المطلوب في النشر «كتابا كل ست ساعات» ، وهكذا تولد في بطن واحدة ـ هي التليفزيون ـ عشر فرق مسرحية ، وهكذا يفتح القطاع العام في السينما خزائنه لاعانة القطاع الخاص . وهكذا تفضي «السياسة الثقافية» لرجل بلا عقيدة ، الى ازدهار اليمين بمختلف اشكاله والوانه ومستوياته ، بدءاً من «الرجال الاشداء» كرشاد

---

٦٦ ـ راجع كتاب «الصامتون يتكلمون» من اعداد الصحفي سامي جوهر صدر عن دار المكتب المصري الحديث الطبعة الاولى ـ القاهرة ١٩٧٥ (ص ٦١ و٨٣ و٨٥ و٨٦) ويراجع المصدر نفسه (من ص ٦٥ الى ص ٧٠) حول قصة اعتقال كمال الدين حسين ومداخلاته ـ بالوثائق ـ مع عبد الناصر حول الاشتراكية والديموقراطية والاسلام . والكتاب مؤلف خصيصا للهجوم على عبد الناصر ، ولكنه من حيث لا يقصد كاتبه فقد اكد بالادلة ان كمال حسين كان معاديا للتحولات الاجتماعية راغبا في دولة اسلامية ، وانه طيلة انفراده بالمناصب الرئيسية في الثقافة والتعليم كان يحقق «رغباته» في التخطيط والتطبيق .

رشدي ، وعبد الرحمن بدوي ، وزكي نجيب محمود ، وانيس منصور ، وإحسان عبد القدوس الذين ترتفع اسهم بعضهم في النشر والترجمة والمسرح والسينما والاذاعة والصحافة والتلفزيون الى ارقام فلكية ، وانتهاء بالحثالات التي لا يسمع باسمائها احد . ثم يدخل الدكتور حاتم في «بيات شتوي» يقصر او يطول ، ثم يظهر من جديد محمولا على الاكتاف ، كلما دعت الضرورة التاكتيكية العارضة الى ذلك ولكن آثار الرجل ــ إحقاقا للحق وشهادة للتاريخ ــ لا تدخل معه في بيات شتوي، وانما هي تبقى من بعده حية شامخة في مئات «المصالح» التي تكونت بحضوره ولا تذهب بغيابه ، في مئات القوانين والتشريعات والنظم التي رسختها يداه ولا يمكن اقتلاعها بزحزحة قدميه ، وفي عشرات الالوف من الاعمال «الفنية» الرخيصة التي غزت القلوب والعقول والأخيلة بوسائلها السحرية .

والسيد يوسف السباعي★ منذ عشرين عاما وهو سكرتير عموم الثقافة المصرية ، في نادي القصة، وجمعية الادباء، والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب، ومجلة «الرسالة الجديدة» ، «آخر ساعة» ودار الهلال وأخيرا وزارة الثقافة ثم رئاسة مجلس ادارة مؤسسة «الاهرام» . وقد يفهم المرء ــ بتحفظات عديدة ــ ان يظل جمال عبد الناصر رئيسا للدولة في مصر ، لانه قائد ثورة وليس مجرد رئيس ، ولكن احدا لا يفهم في طول مصر وعرضها سر العبقرية الاستثنائية التي يتميز بها يوسف السباعي عن المثقفين القليلي الحيلة من امثال توفيق الحكيم ، ونجيب محفوظ ، ولويس عوض ، وسهير القلماوي ، ومحمد مندور ، وزكي نجيب محمود ــ ولن أذكر اسما يساريا واحدا ــ ما هو السر في ان يصبح السباعي رئيس الدولة الثقافية في مصر كل هذا الزمن ، هو وبطانته الموشاة بقصب الرجعية وعصب الاموات (رحمهم الله عزيز اباظة ، علي احمد باكثير ، عبد الحليم عبد الله ، امين يوسف غراب ، عبد الحميد جودة السحار ، عبد المعطي جلال ، صالح جودت) يضاف اليهم ابراهيم الورداني ، وعبد العزيز الدسوقي . هل يمكن ان تكون «الواجهة» المضاءة بالنيون الذهبي في ظل الثورة هي هذه الاشياء التي ادركها الموت من قبل ان تموت ؟ ولكن المظلة السباعية بقيت ــ من موقع السلطة ــ تقيهم تغيرات العالم الحي من حرارة الصيف وامطار الشتاء . غير ان مشهد الهياكل العظمية بين الأحياء لا يشابه الدمى المتحركة تضحك الاطفال ، انها تدعو الكبار لهذا السؤال الفاجع : أيمكن ان تكون صورة يوسف السباعي على احد وجهي العملة (الوجه الثقافي) ، وان تكون صورة جمال عبد الناصر على الوجه الآخر من ذات العملة (الوجه السياسي) .. وفي اي سوق يتداولون هذه العملة المزورة ، ومن زيفها وباركها ، وماذا كانت حصيلتها الختامية بالربح والخسارة ؟

هذه بالطبع مجرد امثلة على التناقض المأساوي الفادح الثمن الذي عاشته اجواء الثقافة المصرية قبل الهزيمة وبعدها ، لا يخفف من وطأتها مجيء الرجال

(★) اغتيل في قبرص عام ١٩٧٨ بعد اقل من ثلاثة اشهر على مرافقته للرئيس السادات في زيارة القدس المحتلة (١٩ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٧) .

الضعاف بين الحين والآخر كثروت عكاشة ، وسليمان حزين ، وبدر الدين ابو غازي على قمة وزارة الثقافة ، ويزيد اللوحة سوادا المجيء القلق والمهزوز لرجال من امثال محمود العالم ، وعلي الراعي ، وسعد كامل ، وعبد العظيم انيس ، وعبد الرازق حسن ، على راس المؤسسات الثقافية في المسرح والنشر والثقافة الجماهيرية والسينما (٦٧) . ويضيف الى اللوحة لهيبا الحضور التاكتيكي لرجل كخالد محيي الدين على راس اخبار اليوم (٦٨) . كان هؤلاء جميعا يجيئون ويذهبون كعناوين الصحف ، كانوا يجسدون الصراع العلوي ، اما الحياة الروحية لجماهير الشعب فظلت نهبا لمضاعفات التناقض الجوهري في صلب النظام بين التطورات الاقتصادية والاجتماعية والشكل السياسي .

والحق ان هذا الشكل من احدى الزوايا ، كان احد عناصر «المضمون» . فالشعرة الرفيعة بين ان يكون القطاع العام اساسا ماديا لتحول اشتراكي قادم وان يكون «رسمالية دولة» هذه الشعرة تكمن في الاسلوب السياسي اكثر منها في الاجراء الاقتصادي والادارة البيروقراطية والتنفيذ التكنولوجي . ذلك ان قرارات ٦٢ التقدمية تستهدف — افتراضا — سعادة الشعب العامل ، وكان لا بد للميثاق الوطني ان يتيح للجماهير التي استقطبتها الاجراءات نظريا ، سياجا سياسيا تحمي بها هذه القرارات لحظة التنفيذ ولحظات التطوير بالرقابة الديموقراطية الواسعة النطاق. اما الصيغة التنظيمية التي اقترحها الميثاق — وهي الاتحاد الاشتراكي — فكانت ابقاء متعنتا لفترة التنظيم الواحد التي اخفقت في «هيئة التحرير» و«الاتحاد القومي» بالرغم من اشتمالها على نسبة ٥٠ بالمئة على الاقل للعمال والفلاحين . ان جوهر التحالف الوطني هو التنظيم المستقل لمختلف الطبقات الوطنية ، ولن يكون التحالف بأية حال حاصل جمع الافراد كما حدث . وهو الامر الذي لم يسمح للقطاع العام ان يكون بداية القاعدة المادية للانتقال الى الاشتراكية ، بل اتاح لكبار الفنيين والمديرين (عسكريين ومدنيين) ان يشكلوا ما سمي «بالطبقة الجديدة» المستفيدة اساسا من اسلوب التأميم ووسائله .

وربما كان أفدح أشكال التناقض بين الشكل والمضمون في البناء السياسي هو «التشريع» وقد اثر تأثيرا سلبيا مباشرا في الحركة الاجتماعية ، وعلى الحياة الثقافية على نحو خاص . لا لان القانون هو احد عناصر البناء الفوقي للمجتمع فحسب ، وبالتالي كان لا بد لهذا العنصر ان يتسق مع بقية العناصر الاقتصادية

---

٦٧ — جميعهم من الوجوه الوطنية التقدمية الديموقراطية للمثقفين المصريين .

٦٨ — من ابرز اعضاء مجلس قيادة الثورة ، وطني يساري ، استقال من المجلس عام ١٩٥٤ ثم لعب دورا هاما اثناء وجوده في المنفى الاختياري في عقد صفقة الاسلحة الشهيرة مع الاتحاد السوفياتي في تشيكوسلوفاكيا ، ثم عاد ليؤسس جريدة «المساء» التقدمية عام ١٩٥٦ وأقيل منها عام ١٩٥٩ ، وظل بعدئذ رئيسا لفرع مجلس السلام العالمي في مصر ، ثم اوفده الرئيس عبد الناصر لرئاسة «اخبار اليوم» عام ١٩٦٥ .

والاجتماعية الجديدة ، وانما لاننا ورثنا ــ على سبيل المثال ــ قوانين الحريات من عهود الظلام الملكية ، وبالذات من عهد اسماعيل صدقي باشا . وقد بقيت هذه القوانين المعادية للشعب ولحركة الفكر الوطني ، تقذف بآلاف المثقفين الى غياهب السجون والمعتقلات في ظل الثورة ، وتمنع رسميا اية افكار تقدمية من الرواج والذيوع والانتشار .

وكانت تلك بداية ما سمي حينذاك بأزمة المثقفين التي عولجت إبان الستينات عبر ثلاث وثائق رئيسية: الاولى هي تقرير لجنة المائة ، وقد سبق ان أشرت اليه، وهو تقرير الذين تحفظوا في المؤتمر الوطني للقوى الشعبية على كافة المكاسب التي اقترحها الميثاق للعمال والفلاحين على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعيةوالسياسية والايديولوجية . والوثيقة الثانية كانت مقالات هيكل التي جمعها في كتاب عنوانه «أزمة المثقفين» (٦٩) . وهو يبرر موقفا يتصـــور انه «الوســط» بين اليمين واليسار ، فهو يمهد ويؤيد الاجراءات الاقتصادية الجديدة ، ولكنه ينظر ويؤصل لفكرة التنظيم السياسي الواحد ، الجامع المانع . وهو تاصيل يعتمد على الوقائع الجزئية ولا يعبأ كثيرا بالفكر المبدئي لمسألة الديموقراطية ، فاذا كانت غالبيـــة الاحزاب العلنية رفضت غداة الثورة قانون الإصلاح الزراعي ، فان ذلك لا يتطلب تأميم الديموقراطية والصراع الطبقي ولا يستتبعه الغاء مبدأ الحزبية من القاموس السياسي . كما ان «الفراغ المخيف» قبيل الثورة بمعنى تشتت التنظيمـــات القادرة على التغيير وتفتتها في ظل الدكتاتورية المقنعة للعهد الملكي لا يمكن ترجمته في ظل الثورة بتحويل الفئات الى ذرات في الهواء ، وجمع الشتات في جيتو السجون والمعتقلات او الذوبان في اجهزة الدولة وتنظيماتها . ثم يحاول هيكل عملية التاصيل من زاوية اخرى ، هي المقارنة بين الوضع الحزبي البرلماني في الغرب ، ونظام الحزب الواحد في الشرق ، ويستنتج اننا لا نرضى بهذا ولا بذاك، بعد رصده لعيوب الليبرالية الغربية وتسجيله لخطايا الحزب الواحد . وقــد كانت هذه الافكار وربما لا تزال هي السياج النظري لفكرة «الطريق الخاص» بنا وما تفرع عنه من تهويمات حول «الانبثاق عن واقعنا» ، سواء ارتدت هذه الافكار ثيابا دينية خالصة او ثيابا قومية خالصة «الاشتراكية الاسلامية والاشتراكيـــة العربية» ، ولكنها في خاتمة المطاف تؤدي موضوعيا ــ اراد صاحبها او لم يرد ــ الى شكل نازي في الحكم يتناقض ــ موضوعيا ايضا ــ مع الفكر الاجتماعي الذي يبشر به ، ولكنه يلبي الى حد كبير طموحات الطبقة المتوسطة الاقتصادية في ذلك الوقت ، حتى وان عاملها سياسيا ــ كطفل ــ بالضرب احيانا (٧٠) .

---

٦٩ ــ الطبعة الأولى والوحيدة صدرت في لبنان عام ١٩٦١ (لا ذكر لاسم الناشر) .

٧٠ ــ في الفكر المصري تصل هذه الدعوة الى ما يشبه البلورة الكاملة في كتاب د. عصمت سيف الدولة «الطريق الى الاشتراكية العربية» ــ دار النهضة العربية ــ القاهرة ــ ١٩٦٨.

ان كتاب هيكل «ازمة المثقفين» الذي صدر عام ٦١ هو الوثيقة الفكرية الرئيسية بعد كتاب عبد الناصر «فلسفة الثورة» الذي صدر عام ١٩٥٣ قبيل صدور «الميثاق الوطني» عام ١٩٦٢ . انه الوثيقة الرئيسية للنظام الذي بدأ تحولا اجتماعيا في المضمون ، ولكنه كان شديد الحاجة الى الشكل الذي ولد معه وظل مستمرا حوالي ربع قرن .. فأهميته لا تصدر عن ان هيكل مؤلفه وانما لكونه يعبر عن تفكك النظام . والكتاب ناقش معظم المسائل الاجتماعية والسياسية المطروحة، ولم يكن عنوانه دقيقا الا بمقدار الايحاء بأن المثقفين السلفيين كانوا ضد الثورة بطبيعة انتمائهم الطبقي ، وان المثقفين التقدميين كان موقفهم سلبيا ، وان قيادة ٢٣ يوليو كانت على صواب مطلق بين هؤلاء وأولئك . ومن ناحية اخرى فالكتاب دعوة الى المثقفين بالانضواء تحت لواء النظام وفكره . بعد هذا الايحاء لا علاقة للكتاب بأزمة المثقفين ، وانما بأزمة المجتمع ، يعالجها بمنطق ما سمي حينذاك بالطريق الثالث حيث يساوي بين المعسكرين العالميين ونظاميهما وينادي بتذويب الصراع الطبقي عن طريق «التحالف الوطني» بين جماهير الشعب في تنظيم سياسي واحد تقوده السلطة (٧١) . وفي هذا الصدد كان هيكل هو الذي «بادر» بتعريف الفلاح بأنه «هو الذي يعيش على الارض سواء كان مالكا لها او مستأجرا» (ص ١١٤) وتعريف العامل بأنه «كل من يتقاضى اجرا على عمله مهما كانت مؤهلاته العلمية ومهما كبر اجره او صغر» (ص ١١٥) وهو التعريف الذي سمح عمليا على الصعيد الاقتصادي ، بنمو الطبقة الجديدة تحت راية الشرعية ، وعلى الصعيد السياسي باستيلائها على سلطة التنظيم الواحد . وكان هيكل ـ في النهاية ـ صريحا حين أوجز دعوته الى «تطمين» الراسمالية المصرية بقوله : «والذين يفزعهم تذويب الفوارق بين الطبقات ، بغية الوصول الى مجتمع لا طبقات فيه ، والذين يخلطون خلطا بالشيوعية يجدر بهم ان يلقوا نظرة على المجتمع في دول اسكندنافيا لا بل على المجتمع البريطاني الان حيث توشك الطبقات ان تتلاشى في طبقة واحدة ، تشمل المجتمع كله وتضمه بجناحين من الكفاية والعدل» (ص١١٩).

هذا ما اراد النظام ان يقوله في الستينات على لسان هيكل ، متخذا موقفا وسطا بين «تقرير لجنة المائة» الذي يجيء على يمين الميثاق الوطني ، والفكر اليساري المصري باتجاهاته المختلفة . وبينما ادانت الاحداث التالية منذ منتصف الستينات الى نهايتها ، الفكر الاول والثاني ، فان ثقافة اليسار لم تكن هي التي

---

٧١ ـ من المعروف ان صيغة « الاتحاد الاشتراكي » هي التي حكمت في ليبيا لبعض الوقت ولا زالت تحكم في السودان الى الآن . ولكن الامر اختلف في مصر ذاتها صاحبة التجربة الاولى مع هذه الصيغة حيث تحول الاتحاد الاشتراكي الى منابر عام ١٩٧٥ ثم الى احزاب عام١٩٧٦.

سقطت في مؤامرة ٦٥ (٧٢) ولا هي التي هزمت عام ١٩٦٧ . وبالرغم من ان المنظمات الشيوعية كانت قد حلت نفسها في ذلك الوقت ، الا ان المثقفين الديموقراطيين واليساريين قدموا اعظم انتاجهم في تلك المرحلة .

هي من ناحية مرحلة ازدهار المسرح المصري الذي كتبه الحكيم ، ونعمان عاشور ، والفريد فرج ، وعبد الرحمن الشرقاوي ، ويوسف ادريس ، وسعد وهبه ، وميخائيل رومان ، وعلي سالم وغيرهم . ولا بد هنا من تأمل «الثيمة» التي استولت عليهم جميعا بدرجات متفاوتة ، وهي الثيمة القائلة بأن ثمة سلطانا او اميرا او حاكما او وليا او زعيما ، طيبا وعاجزا ، حاضرا وغائبا ، قويا وضعيفا، لان بطانته او حاشيته او حكومته او مستشاريه يتخذونه واجهة محبوبة من الناس ، وهم قد تفرغوا لتشويه تعاليمه بقهر الشعب وتجويعه ، مما ينذر بسقوط مدوّ لاركان البيت واهله جميعا . ويختلف كتّاب المسرح المصري ومخرجوه من امثال كرم مطاوع وسعد اردش في مواقفهم الفكرية من هذه الثيمة ، فبعضهم كتوفيق الحكيم ويوسف ادريس وعلي سالم ، يجهرون بالدعوة الليبرالية بدرجات متفاوتة بدءاً من تغليب سيادة القانون عند الحكيم الى سيادة الفكر عند علي سالم ، الى سيادة الانسان عند يوسف ادريس . وبعضهم الآخر يمزجون الديموقراطية بالاشتراكية في مركب واحد ؛ كالفريد فرج ، وعبد الرحمن الشرقاوي ، وميخائيل رومان . وبعضهم الاخير يعزف على نفس الوتر نغمات رجعية ثقيلة الوطأة كرشاد رشدي (٧٣) .

والملاحظ على المسرح المصري في هذه الاعمال انه كان شجاعا ومؤثرا ، واستطاع ان يستقطب الجماهير ، لا كمشاهدين ، وانما كمظاهرة حول منبر سياسي ، مما استدعى تدخل الدولة بطرق شتى اكثر من مرة . ولا شك ان الانجاز الباهر للمسرح في ذلك الوقت هو انه حقق طفرة نوعية في تركيبه الفني ، لم تنفصل قط عن اثره السياسي . ويدعو الى التامل طويلا ان هذه الولادة الجديدة — رغم طابعها المأساوي — قد واكبت اجماعا — على وجه

---

٧٢ — في صيف عام ١٩٦٥ تم القبض على مجموعات كبيرة من «الاخوان المسلمين» بتهمة محاولة قلب نظام الحكم بالقوة المسلحة ، وحكم على ثلاثة من قياداتهم بالاعدام ، وعلى كثير من الآخرين بالسجن مددا متفاوتة . كما قبض على السيد كمال الدين حسين احد اعضاء مجلس قيادة الثورة المنحل بتهمة انه علم ولم يبلغ ، ثم افرج عنه بعد شهور . كذلك قبض على الصحفي مصطفى امين بتهمة التخابر مع اجهزة الامن الاميركية وادين محكوما بالسجن ١٥ عاما . وقد تم الافراج عن الجميع بين عامي ٧١ و١٩٧٣ .

٧٣ — راجع في هذه النقطة لغالي شكري فصل «الادب المصري والخامس من يونيو» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» — الطبعة الاولى — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٢ — (ص ٥١ — ٧٧) وكذلك فصل «اين الغضب في مسرحنا الغاضب» من كتابه «المنقار الجديد» — الطبعة الاولى — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٧ — (ص ١٦٩ — ٢٠٦) .

التقريب ـ من المؤلفين والمخرجين في استلهام التراث العربي الاسلامي ، والتراث الشعبي المصري استلهاما لا يتوقف عند حدود الديكور واللجوء الى المجاز والتشبيه . واذا كان الحكيم سبق نفسه في «السلطان الحائر» بعديد من المسرحيات التاريخية ، فان أعمال الفريد فرج ، وعبد الرحمن الشرقاوي من اليسار ، ورشاد رشدي من اليمين تستوقف النظر عند هذه الظاهرة اللافتة . وكان الشعر سابقا ـ من الناحية التاريخية ـ على المسرح في استيحاء التراث واستكناه كنوزه ورموزه واستنطاقها بآلام الحاضر وعذاباته . كان الركب الذي يضم عبد الصبور ، وحجازي ، ومحمد عفيفي مطر ، وامل دنقل ، وصلاح جاهين ، وعبد الرحمن الابنودي ، وسيد حجاب وغيرهم ، مهرجانا تراثيا معاصرا ، يجدد بنية الشعر وزنا وموسيقى ، ويلتحف بالتراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي المصري كسريان الدم في الشرايين (٧٤) .

.. فاذا اضفنا الى هؤلاء جميعا صرخة نجيب محفوظ في «ثرثرة فوق النيل» على لسان الحكيم المصري القديم ايبوور ، تراءت لنا صورة «الفجيعة» ككابوس لم نستيقظ من هوله في حزيران ١٩٦٧ لانه لم يكن حلما .. كان واقعنا الوحيد .



٥) يبدو ان عام ١٩٦٥ كان أخطر سنوات الثورة المصرية ، ذلك انها كانت قد اعطت كل ما لديها في الفكر والتطبيق ، واصبح لزاما عليها ان تتجاوز «عنق الزجاجة» قبل ان توشك على الاختناق ، بل ان انفجار المؤامرة اليمينية المسلحة في صيف ذلك العام كان مؤشرا خطيرا الى ان الرجعية المصرية تحاول ان تطعن المسيرة الوطنية من الداخل . وقد اشار عبد الناصر في ذلك الوقت الى ان حزبا رجعيا منظما يعمل في الخفاء والعلن (٧٥) . وكانت «الطبقة الجديدة» قد تكاملت هي الاخرى ، مما دعا الرئيس الى تحذيرها اكثر من مرة (٧٦) . هكذا كان المناخ السياسي داخليا في اقصى درجات التعبئة المضادة للثورة ، سواء من اليمين

---

٧٤ ـ راجع في هذه النقطة ، لغالي شكري ، فصل «اتجاه السهم لحركة شعرنا الحديث» بكتابه «شعرنا الحديث الى اين ؟» الطبعة الاولى ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٦٨ (ص ٥٦ ـ ١٠١) وكذلك فصل «رؤيا البطولة في شعر المقاومة المصرية» بكتابه «ادب المقاومة» ـ الطبعة الاولى ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٠ ـ (ص ٣٥٢ ـ ٣٩٠) وايضا فصل «التراث والفن» بكتابه «التراث والثورة» ـ الطبعة الاولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣ ـ (ص ٢٢٥ ـ ٣٣٠) .

٧٥ ـ راجع مجموعة خطب الرئيس عبد الناصر لعام ١٩٦٥ الصادر عن مصلحة الاستعلامات بالقاهرة .

٧٦ ـ المصدر السابق .

المتطرف او من اليمين المتجرثم في اجهزة الحكم . وكانت الرصاصة الاولى للمقاومة الفلسطينية في اول عام ١٩٦٥ قد اعلنت بداية مرحلة جديدة من مراحل الصراع العربي ـ الاسرائيلي ، مما دفع المخطط الاستعماري الصهيوني لان يعدل في تاكتيكاته على النحو التالي : ان الثورة العربية تزداد خطرا ، سواء بمنجزاتها الاقتصادية والاجتماعية داخل الحدود المصرية والسورية ، او بظهور المقاومة الفلسطينية ، وهناك ثغرات حقيقية تعاني منها الثورة المصرية ، وما زالت المقاومة في المهد ، وإذن فالجدول الزمني لضربة قاصمة للظهر ، ينبغي ان تكون قيد الاعداد .

واستطاع عبد الناصر ان يصفي اليمين الرجعي المتطرف في صيف ٦٥ ، وعلى الصعيد الثقافي صودرت مجلاته ومؤلفاته ورموزه البشرية . كذلك قامت المنظمات الشيوعية بحل نفسها ، وعلى الصعيد الثقافي صدرت مجلتا «الكاتب» و«الطليعة» واصبح الاتحاد الاشتراكي وجهازه الطليعي (السري) هما هاجس النظام وأداته الحزبية .

ولم يكن ذلك يعني انه قد أمكن الوصول الى «الحل الوسط» النموذجي ، ذلك ان الصراع الاجتماعي المحتدم لم يدع لاحد فرصة النجاة بالوصول الى هذا الشاطىء الذهبي للأمان ... فالرجعية لم تلق رايتها منذ جاء في بيان لجنة الشعر بالمجلس الاعلى للفنون والآداب . ان مراجعة سريعة لكثير مما يسمى بالشعر الجديد لتكفي للدلالة على ان اصحابه واقعون تحت تأثيرات اذا حللناها وجدناها منافية لروح الثقافة الاسلامية العربية ، التي هي الروح المميزة لشخصيتنا الفنية على مدى العصور ، مما يجعل كتاباتهم مرفوضة حتى لو اخرجناها من دنيا الشعر لندخلها في عالم النثر الفني ، وذلك لانها تشيع في كياننا العضوي عنصرا غريبا يهدمه ولا يعمل على بنائه ونمائه . ومن ذلك ميلهم الشديد نحو الاستعانة في التعبير بعناصر يستمدونها من ديانات اخرى غير العقيدة الاسلامية ، بل ومما تأباه هذه العقيدة : كفكرة الخطيئة وفكرة الصلب وفكرة الخلاص . ذلك فضلا عما يستبيحونه لانفسهم بالنسبة لكلمة (الإله) كأنما هي ما تزال عندهم كلمة بمعناها الوثني ، ولم تتخذ في الاسلام معنى خاصا يجب احترامه مهما كان السياق الذي ترد فيه» (٧٧) . وقد صدر هذا البيان في نوفمبر ـ تشرين الثاني عام ١٩٦٤ ونشرته مجلة «الثقافة» في ذلك الوقت جنبا الى جنب ، مع الحملة الهستيرية على صفحات شقيقتها «الرسالة» ضد ما أسماه الشيخ محمود شاكر بالتيار المسيحي في الثقافة المصرية متخذا من الدكتور لويس عوض هدفا مباشرا . تم اغلاق الرسالة والثقافة في صيف ١٩٦٥ ، وقام الرئيس عبد الناصر بإهدائه وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى رمزا الى موقفه من هذه الحملة . وقد كان هذا أسلوب الرئيس منذ اهدى توفيق الحكيم قلادة

---

٧٧ ـ راجع المصدر السابق ذكره في الهامش رقم ٦٣ .

الجمهورية عام ١٩٥٧ ، وقال «لقد تاثرت برواية عودة الروح» موحيا بذلك انه لا يوافق على حملة احمد رشدي صالح ضد الحكيم على صفحات «الجمهورية» في ذلك الوقت . المهم انه رغم هذا كله ، لم تتوقف الرجعية الثقافية في مصر عن الهجوم . وكان مثيرا الى اقصى الحدود مشهد عزيز أباظه باشا ، وهو يلقي خطابه في عيد العلم حينذاك امام الرئيس فيقول حرفيا : «ان في الشرق العربي كله ـ وبلادنا جزء منه ـ جماعات كثيرة العدد ولكنها كثيرة المدد ، لعلها ترى ان الخير لا يقوم الا على انقاض هدم الجليل من ماثوراتنا ، ماثورات الامة العربية» و«عندي وعند جمهرة هذه الامة ، ان الغض من هذه المأثورات كبيرة من الكبائر، فكيف اذا كان هذا المأثور هو لغة القرآن الكريم» و«كيف اذا كان هذا المأثور هو اللغة التي لا تربط العرب جميعا الا روابطها ، ولا تلم شملهم الا وشائجها . هذه الجماعات في صفاء ووضوح تقذف العامية على الفصحى بحجة التطوير» واخيرا: «ولكن الذي اجهد ان انقله من ذممنا الى ذمتك يا سيدي الرئيس هو ان التطوير غير التدمير ، وان حماية مقدساتنا هي اكرم على الله وعليك وعلى الناس من حماية حرية الهدم باسم حرية التفسير وحرية التعبير» (٧٨) .

كان واضحا ان الرجعية منذ قليل ـ على صفحات الرسالة طيلة عامي ٦٤ و٦٥ ـ تهاجم القومية العربية باعتبارها مؤامرة استعمارية على الوحدة الاسلامية، قائلة ان الامبراطورية العثمانية هي أزهى عصور المسلمين ، اما الان فراحت تدغدغ حواس الملايين بالتركيز على الدين واللغة . حينئذ كتب احمد بهاء الدين في افتتاحية «المصور» (بتاريخ ٢٤ـ١٢ـ١٩٦٥) ما نصه : «ماذا نفعل وفي حياتنا الادبية والفنية بالفعل من كانوا دائما عونا للاستعمار والعرش وخصوما للشعب ؟ استخدام اللغة العامية عندهم كفر ، أما ما كان من تجويع الشعب وإرهاقه ، وفسق الحكام وفجورهم ، وإبقاء الامة في ربقة التخلف فهو في عرفهم لا يتعارض مع الايمان الصحيح (ما حيلتنا واجهزة في الدولة كثيرة لا تشجعهم فحسب ، بل تضعهم بكل ما يعتمل في نفسهم من مرارة حيث يتمكنون من خنق أنفاس المحاولات الجديدة ، وشن الحروب غير البريئة عليها» .

وقد كان أحمد بهاء الدين هو الذي وضع القضية في موضعها الصحيح ، ذلك أن الحوار «الفني والعلمي» الواسع بين الاطراف المتصارعة منذ بيان لجنة الشعر ، كاد ان يتحول في احدى اللحظات الى سفسطة بيزنطية .. فالمفارقة كانت واضحة بين شعر الشرقاوي وعبد الصبور وحجازي وغيرهم ممن يرفعون علم الثورة والعروبة والاشتراكية ، وبين شعر اباظه وجودت ، ونثر الورداني والسباعي وغيرهم ممن يستهدفون احتواء الثورة لضربها من الداخل . كان بهاء هو الذي كشف المستور ، فقال : ان الباشاوات القدامى والجدد يراوغون التحول

---

٧٨ ـ المصدر السابق .

الاجتماعي ، وينصبون للمسيرة الثورية شباك الغواية والتهديد ، متخفين وراء الادب والفن ... فما ان صدرت نشرة «الاشتراكي» عن الامانة العامة للدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي وفيها «دستور» عنوانه «نحو وحدة فكرية للمثقفين» (١٣-١١-١٩٦٥) حتى كان الرد جاهزا في الخطاب الرسمي لعزيز اباظة ومقالات جريدة «الاخبار» . كان الدستور يقول انه «ينبغي ان ندخل في الاعتبار ان الأعلام بين الفنانين قبل قيام الاشتراكية كانوا دائما انسانيين ، بمعنى انهم عبروا عن زمانهم ومكانهم ، ثم ارتفعوا عن حدود الزمان والمكان» وانه يتعين على الاشتراكيين ان يؤكدوا في وضوح «ضرورة الالتحام العضوي بين الشكل والمضمون في العمل الفني الواحد ، ويلحوا على ان العمل الفني الخالي من الجودة الفنية ، لا يمكن ان يعد عملا فنيا مهما كان تقدميا من الناحية السياسية» . ولا شك ان هذه الكلمات ـ في جو صحي ـ يمكنها ان تستقطب جمهرة المثقفين الحقيقيين ، ولكنها اثارت في ذلك الوقت زوبعة هائلة عبرت عن نفسها ـ بالعنف ـ في انتخابات نادي القصة الذي يراسه تشريفا الدكتور طه حسين ، ويراسه عمليا يوسف السباعي .

كان الصراع في اعلى ذراه . ومن التقاليد العريقة في حياة مصر الثقافية ان يفد اليها الادباء العرب من المشرق والمغرب . ومنذ عام ١٩٥٦ كانت مصر وطنا لعبد الوهاب البياتي ، وكاظم جواد ، وغائب طعمة فرمان ، ومحمد الفيتوري ، وتاج السر الحسن ، وجيلي عبد الرحمن ، وغيرهم من الشعراء والكتّاب العرب. وقد كان لهؤلاء ورفاقهم من المناضلين السياسيين القادمين من المغرب وتونس والجزائر وسورية والعراق واليمن والسعودية فضل كونهم «الجسر» الذي تفاعلت فوقه الثقافة العربية والفكر العربي والثورة العربية في ظل عبد الناصر . وكما انه كان للثقافة المصرية اثر كبير في مسار الثقافة العربية قبل ثورة يوليو بأكثر من نصف قرن ، فانه كانت للثقافة العربية من مختلف اصولها أثر كبير في تطور الثقافة المصرية ، وخاصة فيما يتصل بقضية العروبة وقضية فلسطين على صعيد الفكر السياسي ، وقضية الشعر على صعيد الادب والفن . وكان للشعر العراقي على نحو خاص صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية المصطلح الموسيقي ، ولكن الشعر العربي الحديث عموما كان له صوته المؤثر في شعرنا «الجديد» من زاوية الفكر . هكذا كانت القاهرة «عكاظا» (٧٩) من نوع جديد . فالحرية ، والوحدة القومية ، والثورة الاشتراكية هي المحور الغالب الذي استقطب هموم الشعراء «الشباب» وقتئذ . وكان عبد الوهاب البياتي قادما من موسكو عام ٦٥ ، واختار الاقامة الموقتة في مصر . وقد ذهب معنا الى نادي القصة لمشاهدة الانتخابات . وفجأة يزأر صالح جودت وابراهيم الورداني بأن كل من ليس مصريا عليه الخروج فورا .. ولو انه قال «كل من ليس عضوا» لهان الامر . ولكن «عروبة» جودت

---

٧٩ ـ صفة مجازية من «سوق عكاظ» العربي القديم الذي كان مهرجانا دائما للشعر والشعراء.

و«اسلامه» دفعاه الى هذا المنزلق . ووقف لطفي الخولي من مكانه رافعا صوته «ان البياتي هنا ضيف على السيد رئيس الجمهورية والشعب المصري» . وعندئذ ارتفعت اصوات الورداني وعبد العزيز والدسوقي ، وامين يوسف غراب يصيحون «انها مؤامرة يسارية على نادي القصة» فارتفعت من جهة اخرى اصوات : يوسف ادريس ، واحمد عباس صالح ، ونعمان عاشور ؛ وارتفعت الكراسي في الهواء، وانحاز يوسف السباعي الى «رفاقه» ، وانسحب الكتّاب الوطنيون من القاعة . وفي مكتب الدكتور لويس عوض «بالاهرام» تحررت «مذكرة» الى الدكتور طه حسين يسحب فيها المجتمعون ثقتهم من يوسف السباعي .

كان هذا هو الاحتكاك المباشر بين اليسار واليمين في الثقافة المصرية ، وكاد يصل عن طريق التشابك بالايدي من مرحلة المجاز والتشبيه الى مرحلة الفعل والعمل . على اية حال كان اليسار ـ معظم اليسار ـ قد تشبث بالمظلة الناصرية ، سواء في منابره الصحفية (الطليعة ـ الكاتب ـ الجمهورية ـ المصور)، او في مستويات الاتحاد الاشتراكي المختلفة ، او في التنظيم الطليعي . وكانت «الطليعة» اكثر التزاما بالمنهج الماركسي ، بينما كانت «الكاتب» اقرب الى الجبهة المتعددة الاتجاهات الوطنية والتقدمية ، واكثر اقترابا من المشكلات القومية والقضايا العربية .

وفي ظل ولاية ثروت عكاشة الثانية على وزارة الثقافة عرفت مؤسساتها بعص الرجال القادرين كمحمود العالم ، وعلي الراعي ، وسعد كامل، وعبد العظيم انيس ، وحسن فؤاد . وقد استطاعوا إبان فترة قصيرة ان يسهموا في البناء الوطني للثقافة المصرية عن طريق المسرح والسينما، والنشر ، والثقافة الجماهيرية، والفنون التشكيلية . ولكن بقاء الهياكل الاساسية لهذه المؤسسات تسبب احيانا كثيرة في قصورها وانعدام قدرتها على تلبية طموحات هؤلاء الرجال (٨٠) .

وقد كان المسرح المصري بالذات ساحة رئيسية للصراع ، واتجه في غالبيته الى التاريخ والفولكلور يلتمس فيه مخرجا من الرقابة ، او هو يعيد صياغة التراث العربي الاسلامي والتراث الشعبي او هو يجنح الى التجريد .. وربما كان يوسف ادريس هو بداية التجريد في المسرح المصري منذ كتب «الفرافير» عام ٦٤ الى ان مثلت له «المهزلة الارضية» ، وهو في الاولى يكاد يقول ، ان مجتمع السيادة والعبودية لا يزول ، وفي الثانية يكاد يقول : انه ليست هناك حقيقة واحدة في هذا العالم .

---

٨٠ ـ راجع تفصيلا لهذه النقطة في فصل «عبد الناصر والمثقفون» من كتاب غالي شكري «مذكرات ثقافة تحتضر» ـ دار الطليعة ـ الطبعة الاولى ـ بيروت ١٩٧٠ (ص ٣٦٩ ـ ٤٢٢) وكذلك فصل «الديموقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» من كتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» ـ دار الطليعة ـ الطبعة الاولى ـ بيروت ١٩٧٢ (ص ١٦ ـ ٥٠) .

واذا كانت «السلطان الحائر» و«الدخان» و«حلاق بغداد» للحكيم وروما‍ن وفرج ، قد ناقشت هذه المسرحيات جميعها في بداية الستينات قضية الديموقراطية من مواقع متباينة ، فان امتزاج الديموقراطية بالعدل الاجتماعي كان هو المحور شبه الموحد للمسرح «اليساري» منذ عام ١٩٦٥ ، وربما كانت مسرحية «سكة السلامة» لسعد الدين وهبة هي اولى الاعمال التي وضعت ما يسمى بالطبقة الجديدة على مشرحة المسرح ، ففيها يختار الكاتب بعض النماذج التي تشير بوضوح الى انتمائها الاجتماعي ، وهو الانتماء الطافح بالبثور على جسد المجتمع الجديد ، يفضح المؤلف اساليبها وغاياتها ، وهي اساليب منحطة كالرشوة والدعارة والاختلاس ، وهي غايات تسد الطريق على تطور الثورة . يحجزهم سعد وهبه بين طريقين حين يتوقف بهم الاوتوبيس فجاة ، وحين يهبط عليهم من السماء سائق سيارة يمكنه ان ياخذ منهم واحدا فقط ، فيتهالك الجميع على مقعد النجاة ، ويعترفون له باصلهم وفصلهم . وقد استكمل الكاتب فكرته في مسرحيته التالية «بير السلم» حيث يظل رب البيت غائبا طول الوقت عاجزا عن العمل ، بينما أفراد الاسرة جميعا ــ كما هو الحال في «المهزلة الارضية» ــ لإدريس ــ يريدون قتل بعضهم وسرقة بعضهم . وقد مثلت هذه المسرحية عام ١٩٦٦ وهو الموسم ذاته الذي مثلت فيه «الفتى مهران» لعبد الرحمن الشرقاوي . وفيها يستعير المؤلف العصر المملوكي ، ويبعث الى الوجود الفني احدى حلقات المقاومة الفلاحية في ذلك الوقت ، حيث يظهر الفتى مهران صائحا:

قل له ايها السلطان فلتحرص على موثقنا
صن حلفنا
ان في هذا سلاما للوطن
وامانا لك من قبل سواك
قل له : لا ترسل الجيش لكي يفتح سوق السند للتجار
إحذر ، فالخطر جاثم بالباب
قل له : ان عمالك قد طاردوا الصدق من القلب
فما عاد لسان ينطق بسوى الكذب

وقد استكمل الشرقاوي هذه المعاني الواضحة في روايته «الفلاح» التي كتب معظم فصولها قبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهي وثيقة سياسية اكثر منها عملا فنيا.

وعلى الجبهة الاخرى كان رشاد رشدي في مسرحيته «اتفرج يا سلام» ، وأحمد سعيد في مسرحية «الشبعانين» يردان على المسرح الوطني في ثياب رمزية ايضا ولكنها شفافة لا تستر عورة . تدور «الشبعانين» في بغداد ايام غزو التتار، وبطلها شحاذ خفيف الظل ــ امين هنيدي ــ يفتح علينا الستار وهو يخاطب ابنته : «انا يا روح امك ، عايز العالم دي كلها تبقى زيي شحاتين» . وحين يتولى الشحاذ السلطة يجعل من الامارة بيتا كبيرا للدعارة ، فيصدر قرارا سلطانيا يقول:

«يا رفاق .. يا رفيقات .. احنا وكلناكم وشربناكم وفرفشناكم .. مش فاضل غير حاجة واحدة بس .. النسوان الحلوين الطعمين» ويأمر باعداد كشف باسماء الرجال والنساء لتمر كل امراة على كل رجل «اظن بالشكل ده نبقى ضمنا عدالة التوزيع .. عدالة الهنك والرنك» . لذلك فان الخلاص من السردار الحاكم الباطش لا يتم بحكيم الزمان ـ ويدل عليه اسمه ـ وانما بالقائد العسكري عماد الدين، ويدل عليه اسمه ايضا . هكذا كانت «مسرحية» احمد سعيد منشورا دعائيـــا صريحا للثورة المضادة ، إستخدم فيها احـــط اساليب النازيين والفاشست والاميركيين ضد اليسار عموما ، وثورة يوليو خصوصا ، لم يكن في هـــذه الاسكتشات القذرة معبرا عن راي ، بل محرضا على انقلاب . ومع ذلك فهو الذي كان يقود «صوت العرب من القاهرة» ! اما رشاد رشدي ، ففي مسرحيتـــه «اتفرج يا سلام» يعود بنا الى العصر التركي المملوكي إبان القرن الثامن عشر حيث يحكم الوالي بالحديد والنار «ومع ذلك ما الوالي يمر حتى تحنو له الرؤوس كانه نبي من الانبياء» .

وفي هذا الوقت تماما صدرت القصيدة الدرامية الطويلة لصلاح عبد الصبور «مأساة الحلاج» ، استوحى فيها الشاعر سيرة الحلاج ومأساته بين الكلمـــة والفعل . ولم تمر هذه الاعمال وغيرها ببساطة ويسر ، سواء من مقص الرقيب ، او راي الناقد ، او موقف الجمهور . ولكن المثير للاسف ان بعض النقد «اليساري» قد اتخذ مواقف خاطئة بالمزايدة او المناقصة ، حتى انزلق اكثر من مرة في تناوله لمسرحيات تقدمية الى منحدر استعداء السلطة . وكانت هذه النتيجة رمزا مبسطا للضياع الذي الم بالحركة اليسارية المصرية بعد حل منظماتها ، فقد اصبحت السلطة هي الحائط الذي يستند عليه البعض حين ينقد «الفتى مهران» للشرقاوي، او «بير السلم» لسعد وهبة .. ولكن الجمهور هو الذي انقذ المسرح الوطنـــي التقدمي من مخالب البيروقراطية وانياب الانتهازية . وقد كان نجيب محفـــوظ ينشر رواياته «الشحاذ ـ ثرثرة فوق النيل ـ ميرامار» في «الاهرام» اولا ، ثم اعاد نشرها في كتب بين ٦٥ و١٩٦٧ . وهو يعالج في «الشحاذ» ازمة المنتمي الى الثورة (٨١) ، وهي نفسها القضية التي عالجها في «ميرامار» ، اما في «ثرثرة فوق النيل» فهو يخاطب فرعون على لسان الحكيم المصري القديم ايبوور قائلا :

«ان ندماءك قد كذبوا عليك
هذه سنوات حرب وبلاء
ما هذا الذي حدث في مصر ؟

---

٨١ ـ راجع ، لغالي شكري ، فصل «المنتمي في ارض الهزيمة» بكتابه «المنتمي ـ دراسة في ادب نجيب محفوظ» ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩ (ص ٣٥٣ ـ ٤٥١) .

ان النيل لا يزال يأتي بفيضانه
ان من لا يمتلك أضحى من الاثرياء
يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت
لديك الحكمة والبصيرة والعدالة
ولكنك تترك الفساد يُنهش البلاد
انظر كيف تمتهن أوامرك
وهل لك ان تأمر حتى يأتيك من يحدثك بالحقيقة» .

وقد كان الشرقاوي ومحفوظ وحدهما اللذان ركزا على ان وحشا جاثما على الحدود ينتظر اللحظة التي ينقض فيها على الوطن ليأتي عليه من الثغرات التي فتحها في جداره الصلب بعض ابنائه . ولكن الشباب الجديد ايضا كان يبصر الخطر من ثقب الباب ، فيقول محمد ابراهيم ابو سنه في قصيدته «غزاة مدينتنا» التي نشرت عام ١٩٦٦ :

«حين تعلمنا ان نتقن ادوارا عدة
في فصل واحد ،
حين اقمنا من انفسنا إلهة اخرى
وعبدنا إلهة شوهاء ،
حين اجبنا الغرقى بالضحكات
حين جلسنا نصخب في اعراس الجن ،
حين اجاب الواحد منا :
ما دمت بخير فليغرق هذا العالم طوفان
كنا نحن الاعداء
كنا نحن غزاة مدينتنا» .

وكان صنع الله ابراهيم في روايته «تلك الرائحة» واحدا من ابناء هذا الجيل الذي بدأ مسيرته عشية الهزيمة في حزيران ، حيث قدم لنا شريحة من الماضي تحذر الحاضر وتنشد المستقبل ، فبطله سجين افرج عنه حديثا ، صفيت روحه وبقي جسده لا يحتاج الا الى المراة والأكلة الشهية .

وظل الصراع محتدما بين اليمين واليسار ، بين الثورة والثورة المضادة ، بين الطبقة الجديدة والمجتمع ، بين الشكل والمضمون في البناء السياسي ، بين القديم والجديد في صراع الاجيال ، حتى استيقظ الجميع يوم الهول العظيم في الخامس من يونيو ١٩٦٧ ، واذا بالثقافة المصرية طيلة الستينات كانت الشهادة الحية على السقوط والنبوءة الفاجعة بالهزيمة .



٦) كان الالتفاف الجماهيري الواسع حول «شخص» جمال عبد الناصر مساء التاسع من حزيران ١٩٦٧ تأكيدا عمليا من ارض الواقع الحي لصحة المقولة الفنية التي سادت مصر قبل الهزيمة ، فقد اجمع الشعب المصري ـ طبقاته الوطنية والتقدمية بتعبير ادق ـ كإجماع الثقافة المصرية قبل ذلك على ان القائد «وحده» هو الجدير بالتأييد ، والتحذير ممن يحيطونه كالسوار حول المعصم . وقد كانت النبوءة الفنية للادب المصري السابق على الهزيمة شاهدا نافذ البصيرة على ما وقع بعد هذا التاريخ . ولكن تحقق النبوءة جاء تأييدا ونفيا للثقافة التي جسدتها ، فالتأييد الشعبي التاريخي لقائد الثورة دون غيره من وجوه النظام ، لم يكن قط تأييدا سلبيا . وانما كان حرصا يشبه المعجزة ، على كل ما يرمز اليه عبد الناصر من منجزات الماضي ، واشارة استثنائية بلغت اقصى درجات الاستثناء ـ فيعفوية الانطلاقة وحجمها وشجاعتها ـ الى حتمية «التغيير» المطلوب لكثير من الاسس والاجهزة والرجال والتشريعات التي مالت بالمسيرة منذ عام ١٩٦٥ . وقد كان واضحا من سلوك الاتحاد الاشتراكي الذي قامت بعض مكاتبه التنفيذية ـ فور انتهاء الرئيس من خطابه ـ بنزع صور عبد الناصر وتعليق صورة زكريا محيي الدين ، ان الثورة المضادة جاهزة خلف المتاريس ، بينما الشعب في الشوارع يطالب بثورة جديدة لا تتجاوز نتائج الهزيمة وانما اسبابها الدفينة .

كان هذا المشهد الاسطوري يكاد يكون الاستجابة والتحدي للثقافة المصرية المعاصرة . وهي الثقافة التي تنبات ـ اكرر ـ بما حدث ، ولكنها في اهم رموزها توقفت عند حدود النبوءة ، تمكنت من التشخيص ومعاينة موضع الداء، ولكنها لم تتوفر على دراسة العلاج وانقاذ المريض من الموت ، حتى ان بعضا من اقطابها فوجئوا بالهزيمة التي سبق لهم التحذير من وقوعها .

لماذا ؟ هناك سببان رئيسيان : اولهما ان غالبية الكتاب والمثقفين «الغاضبين» وقتئذ كانوا قد انتموا بصورة او باخرى الى نسيج الطبقة الجديدة ، فهم قد ارتقوا خلال خمسة عشر عاما من مصاف البرجوازية الصغيرة في الاغلب ، الى مصاف البرجوازية المتوسطة البيروقراطية . فضابط الشرطة ، والمحامي الناشىء ، والصحفي الطموح ، والمعلم ، وسكرتير الوزير قد تحولوا الى وكلاء وزارات ورؤساء مجالس ادارة ، ورؤساء تحرير ، ومديري عموم ؛ بالاضافة الى «دخولهم» من السينما والمسرح والاذاعة والتلفزيون . اي ان وضعهم الاجتماعي في حقيقة الامر قد تغير كيفيا . ولكن الموهوبين منهم والشرفاء ايضا ، لم يتحولوا تلقائيا الى المعسكر المضاد للثورة . غير ان انتمائهم الاجتماعي الجديد ، الذي وضع ايديهم وفتح عيونهم على اسس الفساد ، هو نفسه الذي شل الايدي ، واغمض العيون عن رؤية ما هو اعمق ، وما هو ابعد من الهزيمة والسقوط . هو الذي جمد بصائرهم في حدود رؤية المثقفين للواقع . ان الفصل المتعسف بين القمة القائدة للنظام ، واركان هذا النظام كان مبعثه الباطني هو الايمان الميتافيزيقي

المطلق بقدرات الفرد الذي صنع «معجزات» الماضي ، كما ان اللون الاسود الحالك السواد الذي غطى اعمالهم ؛ كان حزنا على خراب البيت القائم خاليا من اي تفكير في تشييد بيت جديد . كانت نظرتهم الاحادية الجانب ثمرة عادلة لانخراطهم بوعي في صفوف الطبقة الجديدة وتحذيرهم دون وعي من خطر هذه الطبقة في اللحظة عينها . ولكن الحصيلة الختامية لرؤياهم هي الاستمرار ، وان رفعوا شعار التغيير ، مرموزا اليها بالسلطان او الامير او الوالي الطيب العاجز الغائب، والمفارقة التي يصنعها التناقض الخفي بينه وبين الحاشية او البطانة. انهم ادباء وفنانون ومثقفون شرفاء حقا ، ولكن دورهم القيادي في حياة المجتمع انتهى موضوعيا في منتصف عام ١٩٦٧ ، ذلك انهم ـ موضوعيا كذلك ـ احد اعمدة البناء الذي تهدم ، احد خيوط النسيج الاجتماعي الذي اهترأ .

والسبب الثاني هو ان الغالبية العظمى من هؤلاء المثقفين ينتمون الى جيل مهّد وواكب ثورة يوليو ، وهم بالاضافة الى تكوينهم الاجتماعي المستفيد من الثورة ونظامها ، قد تبلورت مقوماتهم الفكرية عشيتها وغداتها ، ولم يعد في مستطاعهم ـ بحكم الزمن ـ ان يكونوا رموزا لثورتين . وقد جاء حل المنظمات اليسارية لنفسها برهانا من ناحية ومناخا من ناحية اخرى . انه برهان على ان اكثر الفئات ثورية قد اوجزت في قرار عام ٦٥ نقطة النهاية لمسيرة جيل ، بكل ما تخلل هذه المسيرة من امجاد وسلبيات ، ومن شد وجذب . كما ان هذا القرار خلق «مناخا» انعكس على كافة مجالات الحياة المصرية ، ولكنه انعكس بشكل مكثف على حياة المثقفين بالذات ، فلم يعد لهم جدار يستندون عليه ويحتمون به ؛ سوى السلطة ، والنظام ، والافراد ، والشطارة الشخصية . ولم يقتصر هذا الانعكاس على المثقفين الملتزمين سابقا بالتنظيم الشيوعي ، وانما وصلت اصداؤه بالحتم ، الى المتعاطفين والانصار والاصدقاء ؛ من الوطنيين ، والديموقراطيين ، والتقدميين بصفة عامة .

كان الجيل من الزاويتين ـ الاجتماعية والفكرية ـ قد انتهى مع الاشياء الكثيرة التي انتهت في صيف ١٩٦٧ ، فلم يضف نجيب محفوظ جديدا بعد «ميرامار» ، بل جاءت قصته القصيرة «تحت المظلة» واخواتها تعبيرا كابوسيا معادلا لأهوال «ثرثرة فوق النيل» . ولم يضف توفيق الحكيم جديدا بعد «بنك القلق» ، بل جاءت تمثيليته القصيرة «كل شيء في محله» واخواتها من «الحمير» تكثيفا لما سبق ان قاله عن دولة المخابرات . صرخ سعد الدين وهبه في «المسامير» على لسان خضرة : اضرب يا عبد الله ، وفي «سبع سواقي» بدا الفدائيون عملهم في سيناء . اما الفريد فرج ؛ فراح يكتب «عسكر وحرامية» ، ونعمان عاشور «عطوة أفندي قطاع عام» يهاجمان الفساد والرشوة والاختلاس في مؤسسات الدولة وشركاتها . وحين اراد الفريد ان يقول كلاما جادا في «الزير سالم» اتاح للزبانية ان يتهموه بالدعوة الى «السلام» ، وعاد عبد الرحمن الشرقاوي الى ثيمته المعروفة في «الحسين ثائرا وشهيدا» ، ولم يخرج صلاح عبد الصبور عن حدوده في «مسافر ليل» .. حتى ميخائيل رومان وصف اروع

اعماله «العرضحالجي» بانها في التمثيل خيبت امله ، لانهـا اراحت الجمهور ، وقامت بدور «التنفيس» عن كظومته . اما يوسف ادريس في «المخططين» فقـد مزج بين روح الفرافير والثيمة السائدة عن الزعيم المغلوب علـى امره ، دون ان يقدم «تركيبا» يتجاوز به المأزق . والمسرح الرجعي بدوره في «بلدي يا بلـــدي» لرشاد رشدي و«فهلاو ٦٧» لاحمد سعيد لم يتفتق ذهنه عـن غير الاسلحـــة التقليدية التي سئمها الجمهور .

وربما كان تعليق ميخائيل رومان على مسرحيته ــ التـي اثارت اعنـــف العواصف ــ هو اصدق تحليل لمسرح الغضب المصري بل لادب الغضب باكمله الذي سبق ولحق الهزيمة من المواقع الفكرية والاجتماعية ذاتها .. فالتنفيس نقيض التعبئة ، والرمز العالي هو عنوان النظام ، والشكـل السياسي هو امتـــداد للمضمون الاجتماعي ، والمثقفون المصريون قدموا للناس «كابوسا» استيقظوا منه على انه الحقيقة ، ولم يقدموا لهم «حلما» قابلا للتحقيق في المستقبل .

ولم يختلف الفكر السياسي والاجتماعي للجيل عن الفكر الادبي والفني ، فقد كان التساؤل المصري ملحا في الصحف عن اسباب الهزيمة ، واذا بها عند طائفة كبيرة من المثقفين الوطنيين التقدميين هي عوامل «خارجية» . فالاستعمـــار والصهيونية يستهدفان اسقاط النظام (٨٢) . وعند طائفة اخرى هي عوامـــل «تكنولوجية» . فغياب الدولة العصرية هو الذي انهزم امام التقدم الاسرائيلي(٨٣) . وعند طائفة ثالثة هي عوامل «بوليسية وبيروقراطية» ، فالمواطن المقهور في الداخل لا يستطيع ان يدافع عن الحدود (٨٤) ، وكان هناك دائما «الوسطيون والتلفيقيون» الذين يضمون بين اكفهم حاصل جمع العوامل كلها او هم يستخرجون القاســم المشترك الاعظم بينها . وبالطبع كانت هناك الرجعية المتطرفة التي رات في غياب الاخلاق ، وشيوع الإلحاد سببا في غياب «الله» عن جنوده في سيناء .

وقد عرفت نهاية ٦٧ وأوائل ٦٨ معارك طاحنة حول هذه المعاني على صفحات الجرائد والمجلات وعبر الاثير والشاشة الصغيرة ، ولكن الانتفاضة الطلابية الاولى في فبراير ــ شباط ١٩٦٨ والتي شملت جامعات مصر كلها فور اعلان الاحكـام العسكرية على قادة السلاح الجوي ، كانت البشارة الاولى التي اثمرت الوجـــه الآخر للهزيمة . وكان التحرك العمالي في حلوان بمثابة التأييـــد لهذه الولادة

---

٨٢ ــ اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب لطفي الخولي «يونيو : الحقيقة والمستقبل» ــ راجع الطبعة الثانية ــ المؤسسة العربية للدراسات ــ بيروت ١٩٧٤ .

٨٣ ــ اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب احمد بهاء الدين «ثلاث سنوات» ــ الطبعة الاولى ــ دار الطليعة ــ بيروت ١٩٧٠ .

٨٤ ــ اكمل نموذج لهذا الفكر هو كتاب الدكتور صادق جلال العظم «النقد الذاتي بعـــد الهزيمة» ــ راجع الطبعة الرابعة ــ دار الطليعة ــ بيروت ١٩٧٢ .

المفاجئة من تحت الركام . ذلك انه على مدى خمسة عشر عاما لم يعرف الطلاب المصريون التظاهر والاضرابات والاعتصام ، فجاءت انتفاضتهم بغتة وكانها الولادة غير المتوقعة . ومرة اخرى كان جمال عبد الناصر وحده الذي عانى طيلة الشهور الثمانية التالية للهزيمة فظاعة الكارثة من ناحية وضراوة «رفاقـــــه» المتشبثين بالسلطة لدرجة التآمر عليه من ناحية اخرى ، كان هو الذي التقط مغــــزى الاندفاعية الطلابية الهادرة ، فأصدر بيان ٣٠ مارس ــ آذار ، وأعاد تشكيــل الاجهزة والمؤسسات ، وفتح ابواب بعض السجون والمعتقلات . ولعلها تلك الايام التي ارتفع فيها لاول مرة شعار «سيادة القانون» . كان الميثاق الوطني بموجب احد بنوده يتطلب اعادة نظر بعد عشر سنوات من صدوره اي عام ١٩٧٢ ، ولكن عبد الناصر جمع حصيلة المناقشات التي جرت بعد الهزيمة وأصدرها في «البيان» الذي جاء اضافة فكرية متقدمة . وفي تلك الايام قال عبد الناصر كلمته الشهيرة «الشعب يريد وانا معه» مركزا المطالب الديموقراطية التي علت بها الاصوات بذاك.

ولكن الظاهرة الجديدة التي اقتحمت الساحة السياسية والفكرية في ذلك الوقت هي ان جيلا مصريا جديدا ولد في اللحظة التي انتهى فيها دور الاجيـــال السابقة . ومرة اخرى تبرهن الثقافة على انها لا تواكب الاحداث فحسب ، وانما هي تسبقها ايضا في الظهور ، فقد كان الجيل الادبي الجديد في رحم المجتمع منذ أواسط الستينات يجاهد المخاض العسير حتى اقبلت الهزيمة في ٦٧ وكانهـــا صرخة الموت والميلاد في آن . وربما كانت «منظمة الشباب» في الاتحاد الاشتراكي، من البواكير السياسية الرائدة لظهور الجيل الجديد . وربما كان التنظيم الطليعي والمعهد العالي للدراسات الاشتراكية من المنابع الرئيسية التي انبثقت عنهـــا شرايين هذا الجيل . وربما كانت مجلتا «الطليعة» و«الكاتب» من المنابر البالغة الاهمية التي اثرت في تكوين هذا الجيل . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الجيل الجديد قد تجاوز في تكوينه ومسيرته واتجاهه ، على الصعيدين الثقافـــي والسياسي ، هذه الروافد مجتمعة ، لانه كان نبتا في ارض جديدة مختلفـــة تماما عن الارض التي انبتت اساتذته ومعلميه . كان قانون مجانية التعليم فـــي مختلف المراحل قد اتاح لمئات الالوف من ابناء العمال والفلاحين ان يدخلـــوا الجامعات ، وكان الانفتاح النسبي على المعسكر الاشتراكي قد سمح للعديد من أمهات الفكر الاشتراكي العلمي ان تغزو الاسواق المصرية ، وكانت معركة السويس المجيدة اهم الجسور التي أقيمت بين مصر والوطن العربي . من هنا نمت بذور الجيل الجديد في مناخ اقتصادي واجتماعي وثقافي مختلف عما كانت عليه الحال في الاربعينات . انه ليس جيل ثورة يوليو الا من زاوية انه تربى بين جـــدران نظامها ، ولكنه في الواقع كان جيل الثورة الجديدة . لهذا السبب لم تنفع كافة الأطر «الشرعية» التي صنعوها له ، وبدت المفارقة واضحة كلما نجحت دورة في المعهد الاشتراكي او حلقة في منظمة الشباب ، لا تصل بعدها الى حقول العمل السياسي ، بل تنفتح لها ابواب السجون والمعتقلات ، وكانها التتمة الطبيعيـــة للدورة والدروس المكملة للحلقة . ذلك ان الجيل رغم حداثة سنه كان اكبر من

قنوات النظام . وبالرغم ايضا من برامج التربية والتعليم ومناهج الاذاعة والسينما والتلفزيون ، كان الجيل انضج واعمق بفاعلية التناقض اليومي الذي يحياه في أدق التفاصيل الاقتصادية والاجتماعية . وبالرغم ، كذلك ، من هيمنة اقطاب الثقافة الرجعية على مؤسسات النشر ، فانه استطاع ان يشق مجراه في الصخر .

وقد كان مشهدا دالا ومثيرا عام ١٩٦٦ في «طرة» حين رايتني الى جانب فوزي جرجس ، ورؤوف نظمي ، ومحمود عزمي ، وابراهيم فتحي (٨٥) في مواجهة الشاعرين عبد الرحمن الأبنودي ، وسيد حجاب والكتّاب الجدد سيد خميس ، وصبري حافظ ، وجمال الغيطاني وغيرهم عشرات من الادباء الشباب . جيل جديد يولد . على الصعيد الاجتماعي ، كانوا جميعا من ابناء الفقراء في الريف والمدينة ، وعلى الصعيد الفكري والفني هم يتشكلون في عصر جديد . انهم النقيض الاكثر تقدما للجيل السابق . وها هي قضايا تحرير الارض ، وتحرير المجتمع ، وتحرير الانسان تجسد أكثف المحاور الفنية في ادبهم الذي يبدو غريبا على البعض ، ولا معقولا ، لدى البعض الآخر . وها هي مجلتهم «جاليري ٦٨» تحمل راية التجديد في الفكر والفن ، يتجاوزون اهم النماذج المستقرة ، انهم أسماء جديدة تماما : ابراهيم أصلان ، يحيى الطاهر عبد الله ، محمد البساطي ، بهاء طاهر ، عبد الحكيم قاسم ، خليل كلفت ، رضوى عاشور ، علي كلفت ، أمل دنقل ، زين العابدين فؤاد ، جمال عبد المقصود ، كامل القليوبي ، محمود الورداني ، سمير عبد الباقي ، صنع الله ابراهيم ، ابراهيم منصور وغيرهم ممن هم على ابواب الكهولة او في شرخ الشباب او في ميعة الصبا . وراحت مسرحية «آه يا ليل يا قمر» للشاعر نجيب سرور ، و«ليالي الحصاد» لمحمود دياب ، واعمال شوقي عبد الحكيم تفتح الباب لمسرح جديد ، كذلك كانت «ايام الانسان السبعة» لعبد الحكيم قاسم ، واعمال محمد يوسف القعيد عن الريف المصري المثقل بخطايا الارض ، والفلاح للشرقاوي ، والحرام ليوسف ادريس .

وقبل صدور بيان ٣٠ مارس في ثوبه القانوني ، وقد طرحه عبد الناصر على الجماهير غداة الانتفاضة الطلابية الشاملة ، كانت السوق الاعلامية قد حفلت

---

٨٥ ـ الاول من القيادات السابقة في الحركة اليسارية المصرية ومؤرخ سياسي معروف بكتابه المهم «دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي» (١٩٥٨) والثاني طبيب ومفكر ومناضل في الحركة اليسارية المصرية ثم في المقاومة الفلسطينية حيث يعمل بمركز التخطيط التابع لمنظمة التحرير وله عدة مؤلفات ، والثالث محام ومناضل سابق في الحركة اليسارية المصرية ومحرر عسكري ومؤلف لعدة كتب عن الحروب العربية الاسرائيلية ، والرابع كاتب سياسي وناقد ادبي ومناضل قديم في الحركة اليسارية المصرية . وهم نماذج متعددة الاجيال ، ولكنهم ينتمون بشكل عام الى «الماضي» بالنسبة للجيل الجديد .

بصراع «اجتماعي» عنيف حول تعريف العامل والفلاح ، وحـــول التكنولوجيا ، والايديولوجيا ، وحول الديموقراطية ، والاشتراكية . وكانت «الطليعة» قـــد اصدرت ملحقا اسبوعيا يدعى «البيان» ، لم يصدر منه سوى اربعة أعداد ، ودعا لطفي الخولي على صفحات «الاهرام» الى لجان ٣٠ مارس الشعبية الحرة من اية قيود . وبالرغم من ان مجُرد التفكير في تعريف العامل والفلاح يشي بأن تلاعبا ممكن الحدوث في تمثيل العمال والفلاحين ، الا ان التعريف الجديد جاء حـــلا وسطا بين الحقيقة الاجتماعية والزيف القائل بأننا جميعا عمال وبأننا جميعا ابناء الفلاحين . اما لجان ٣٠ مارس ؛ فلم يكن من الممكن ان تنعقد ابدا او تتشكل ، فقد ظلت صيغة الاتحاد الاشتراكي هي الاطار التنظيمي الوحيد . ولمعت فكرة «المجالس القومية المتخصصة» كتجسيد اوفى لقضية الدولة العصرية . ولكـــن عام ١٩٦٨ لم ينته الا بتحرك طلابي جديد في نوفمبر ــ تشرين الثاني ، ركبت موجته في المنصورة والاسكندرية بعض التيارات اليمينية- المتطرفة ، ولكن هذا الركوب لم ينف عن التحرك جوهره الوطني القلق على مصير البلاد .

وقد حاول توفيق الحكيم في ذلك الوقت ان يسخر من «الموجة الجديدة» ، وان يحاول اللحاق بها في آن ، فكتب تمثيلية فارغة من المعنى ، وتعتمد فـــي تسلسلها على التداعي اللفظي ، ونشرها في «الاهرام» على انها من تأليف شاب ارسل اليه خطابا رد عليه الحكيم هازئا . ولم تنطل الخدعة على احد ، فليس هذا هو فكر الشباب وفنه ، ولكن أكذوبة الحكيم التي وصلت به الى هذا الحـــد السخيف من المداعبة والتزييف اكدت انتهاء الدور الرائد الذي لعبه الرجل فيما مضى . اما نجيب محفوظ فكتب قصة قصيرة عن امراة رائعة الجمال تتحـــدى عجز الآخرين . وكان رمزها واضحا . غير ان يوسف ادريس الذي نشط في تلك الآونة هو الذي جسّد المأزق تجسيدا مأساويا مريرا في «الخدعة» ، و«حلاوة الروح» ، و«سنوبزم» ، و«العملية» قبـــل ذلك في «النداهـــة» و«مسحوق الهمس» وغيرها من الاعمال التي تشف عن الفاجعة (٨٦) .

اما الادباء «الشباب» فكانوا يفكرون بطريقة اخرى ، لم تعد القضية بالنسبة لهم هي قضية الناشئين في أعمارهم ، مسألة النشر والذيـــوع . وانما كانت قضيتهم ــ ببساطة ــ هي قضية مصر ، فهم صوتها الحقيقي الصادق البريء . ومن هنا كان التناقض الحاد بينهم وبين الجيل السابق بشقيه التقدمي والرجعي. وفي «الطليعة» ــ حيث كنت مسؤولا عن القسم الثقافي فيها ــ اجرينا استفتاء شاملا لمعظم حملة الاقلام الجدد ، فلم تخرج إجاباتهم ــ في الاغلب ــ عن تحرير الارض (بالحرب الشعبية الطويلة الامد) ، وتحرير المجتمع (بالاشتراكية العلمية). غير ان تعليق الاساتذة من كافة الاتجاهات لم يخرج ــ في الاغلب ايضـــا ــ عن

---

٨٦ ــ راجع لغالي شكري «اربع رسائل فتحها سامي البريد» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» ــ الطبعة الاولى ــ بيروت ١٩٧٢ ــ (ص ٨٧ ــ ٩١) .

كون هؤلاء الصبية : فوضويون ، جهلة بالتراث ، غير ناضجين . وقليلــون ، بالطبع ، هم الذين امسكوا بالعصا كالعادة من الوسط . والنقاد الشباب وحدهم هم الذين انحازوا لزملائهم عن فهم وبصيرة (٨٧) .

ولأن الادباء الشباب ــ كالحركة الطلابية ــ هم قضية مصر ، كان لا بد من اصطدامهم بالمؤسسات والتشريعات والنظم والرجال . هكذا كان محور نشاطهم ولا يزال ، هو العمل على اقامة اتحاد عام للكتّاب يعتمد الديمقراطية اسلوبا في الانتخاب الحر . ولكن المنتفعين بالجمعيات الادبية القائمة وقفوا عقبة كأداء فــي سبيل قيامهذا الاتحاد مما دفعبعض الشباب الى تكوين جمعية «كتّاب الغد»(٨٨). ولكن المشكلة ظلت قائمة منذ ارادت منظمة الشباب في الاتحاد الاشتراكي احتواء الجيل الجديد في مؤتمر الزقازيق اواخر عام ١٩٦٩ ، وبدلا من ان يراسه نجيب محفوظ ظهر مكانه وزير الداخلية ، ومنذ وافقت الرقابة على تمثيل مسرحيـــة «المخططين» ليوسف ادريس ، وليلة العرض الاولى كانت الابواب مختومة بالشمع الاحمر ، وجاء الحل الوسط بنشرها في مجلة «المسرح» ، ومنذ توقفت «مجلة٦٨» عن الصدور وطوردت جمعية «كتّاب الغد» حتى توقفت عن النشاط .

ولكن الجيل الثقافي الجديد في مصر كان قد ولد سواء نشرت له المطابــع المصرية ــ على حسابه الخاص او بمعونة بعض الاخيار ــ او المطابع اللبنانيــة والسورية والعراقية . كان الجيل قد ولد في الرواية والشعر والنقد والقصة القصيرة ، والمسرح والسينما ، والفنون التشكيلية . ان جماعة «السينمــا الجديدة» على سبيل المثال ظهرت كنقيض للسينما القديمة شكــلا ومضمونا ، وبمختلف اتجاهاتها . ظهر علي عبد الخالق ، وسمير فريد ، وفؤاد التهامي ، ويوسف شريف رزق الله ، وشادي عبد السلام ، وغيرهم من المخرجين والنقاد.

أما الجيل السابق ؛ فراح يكتب الذكريات وشهادات البراءة ، او هو راح يصارع ــ بين «الاهرام» والجمهورية ــ الحل السلمي ، والحل العصري ، والحل الجماهيري ، وغيرها من الحلول «الورقية» البعيدة عن الجوهر .

وفجأة ، رحل جمال عبد الناصر !

٧) كان المشهد التاريخي في جنازة عبد الناصر تعبيرا سياسيا من الطــراز الاول ، وليست العبرة فحسب ان خمسة ملايين انسان قــد وذعت قائدها ، وانما العبرة الحقيقية هي «نوع» الناس الذين التفوا حول جثمان الزعيم ، ونوع

---

٨٧ ــ راجع مجلة «الطليعة» المصرية ــ مؤسسة الاهرام ــ القاهرة ــ عدد سبتمبر ١٩٦٩ وعدد ديسمبر من العام نفسه .

٨٨ ــ انشأ عام ١٩٧٦ اتحاد عام للكتاب فــي مصر ، ولكن غالبيــة المثقفين المصريين الديموقراطيين رفضوا الانتساب اليه ، بسبب قانونه الاساسي غير الديموقراطي . وبقي النضال من اجل اتحاد جديد غير مرتبط بالحكومة .

الشعارات التي رفعوها ... انها باعتراف جميع «الشهود» المحايدين والاعـداء قبل غيرهم ، كانت الطبقات الشعبية المسحوقة هي التي خرجت ـ ذلك اليوم ـ في اكبر مظاهرة سياسية عرفها تاريخ مصر الحديث ، ودعت الرمز ، واستبقت الامل في التغيير بشقيه : تحرير الارض وتحرير الانسان . ان الفزع الاسطوري للشعب المصري في تلك اللحظات ـ اعمق بكثير وابلغ من حزن المآتم ـ كان على مصير الثورة والوطن ... فبالرغم من كافة السلبيات التي عانت اهوالها هذه الجماهير بالذات قبل واكثر من غيرها ، فان عبد الناصر ظل دائما في المخيلـة الشعبية بمثابة «فارس الامل» . وقد ادركت بحسها الغريزي وفطرتها السليمة ان غيابه المفاجىء هو نفسه «انقلاب» دون حاجة الى المراسيم التقليدية للانقلابات.

ولا شك ان رحيل عبد الناصر كان توقيعا نهائيا على نهاية جيل وعصر ونظام، بعد ان تم التوقيع بالاحرف الاولى على هذه النهاية في هزيمة ١٩٦٧ ويومها ايضا التف الشعب المصري حول عبد الناصر ـ الرمز التفافه المشهـود ، وكانت الارهاصات الدالة على الخاتمة قد تبلورت عام ١٩٦٥ . ومن المثير حقا انه جنبا الى جنب مع الارهاصات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شكلت بداية النهاية منذ عشر سنوات ، اقبل رحيل عبد الناصر التراجيدي في منتصـف العقد تماما ، وكأنه يتوج ظاهرة ثقافية دعوتها من قبل بالموت والميلاد . وهي لم تكن ظاهرة فكرية فقط ، وانما كانت ظاهرة عضوية ايضا ، تشابهت ملامحهـا لدرجة لافتة .. فبين عامي ٦٥ ، ١٩٧٠ مات محمد مندور ، وانور المعداوي ، ورمسيس يونان ، على سبيل المثال ، موتا دراماتيكيا غريبا . كان مندور قـد تطور فكريا من مرحلة الراديكالية الوفدية الى آفاق الاشتراكية العلمية . ولكنه ايضا كان احد المفكرين القلائل الذين تشردوا من الجامعة عام ١٩٥٤ ، ومـن صحيفة «الجمهورية» بعد ذلك ، حتى اصبح محاضرا بالقطعة بين معهد الدراسات العربيةومعهد الفنون المسرحية، وكاتبا بالقطعة بين«الجمهورية» و«روز اليوسف»، ومتحدثا بالقطعة بين الاذاعة والتليفزيون . وانحدرت الحال بمندور ، احيانـا على حساب كرامته الشخصية وتاريخه المضيء ، حتى اصبح يكتب ويقول كلاما اتاح لاعدائه الايديولوجيين النيل منه . وكان طيلة الخمسينات والستينات في صراع لا يهدأ مع رشاد رشدي حول التقدمية والرجعية في الادب والفن . وكان آخر مقال له في «روز اليوسف» لم يتسن له ان يقراه ـ كحلاوة الروح ـ دفاعا عن مسرحية «الحصار» لميخائيل رومان . وكان دفاعا شجاعا لم يعبأ كثيرا براي السلطة . وبالرغم من ان الدكتور مندور كان مريضا منذ اجريت له جراحة في المخ ، الا انه كان قادرا على الاستمرار لولا المناخ السيىء الذي لم يضعه فـي مكانه ، ولولا تنازلاته الشخصية التي اسهمت في التعجيل برحيله المفاجىء اثر نوبة قلبية حادة ، ولم يكن قد تجاوز الخامسة والخمسين بكثير .

اما انور المعداوي فمأساته افدح . لقد ظل منذ عام ١٩٥٩ على وجه التقريب صامتا لا يكتب ، والارجح لا يقرا ، مكتفيا بالجلوس على مقهاه الاثير في الجيزة ثم الدقي . كان هو الآخر قد تطور كثيرا الى آفاق الالتزام في الثقافة والادب . على ان نزاهته الصارمة وكبرياءه العتيد لم يتغيرا . ظل حريصا على نقائـه

الشخصي وضميره . ولكنه تعرض لمهانة زرية من البيروقراطية التي بقيت تناور حول انتقاله من وزارة التربية والتعليم الى وزارة الثقافة . وكان عارا ليس بعده عار ان يظل اديب كبير في وزنه وحجمه «ملطشة» لكل من هب ودب . وأخذ حزنه في اغوار النفس يتراكم ، وهو يرى تلامذته يتسابقون الى اعلى المناصب . وحين استقر به المطاف بعد عذاب في «المجلة» برفقة يحيى حقي ، كان يتقاضى اربعين جنيها !! ولم تكن قط هذه مشكلته ، بل كانت رمزا مريرا في حناياه لما يجري . وفوجيء اصدقاؤه ذات صباح انه ترك كل شيء في صمت وتوجه الى مطوبس ، قريته في البحيرة . وهناك ارتدى ثياب الفلاحين رافضا — حتى — قراءة الصحف او سماع الاذاعة . وتولى عنه يحيى حقي مهمة تقديم شهادات مرضية الى البيروقراطية ، ولم يكن يعلم انه مريض بالفعل . لم يكن ينام اكثر من ساعة . وذهبت به الاسرة الى طبيب أعصاب في الاسكندرية فأكد الحدس ، بأن اعصابه ملتهبة ، ويحتاج الى الراحة النفسية الطويلة . غزته الكآبة والانكفاء على الذات ، والرغبة الحادة في الرحيل من حيث اتى . وجن جنون اصدقاؤه في القاهرة ، وراحوا يتوسلون اليه العودة ولكنه رفض . اخذ احدهم كتابه «علي محمود طه» وكان قد طبع حديثا في بغداد وقدمه الى مسابقة جائزة الدولة في النقد الادبي . وكتب عنه لويس عوض مقالا حارا بعنوان «رفض الحياة» تحركت على أثره وزارة الثقافة تحركا بطيئا دعائيا . ولكن البيروقراطية كانت قد حجبت عنه مرتبه بحجة تغيبه عن العمل واستنفاده كافة الاجازات المرضية والعرضية والاعتيادية والسنوية .

واول كل شهر كان يذهب اليه صديقه محمود شعبان الكاتب المسرحي والاذاعي ، ليعطيه مرتبه كاملا من جيبه دون ان يخبره مطلقا بما حدث . وشعر انور بمحبة الآخرين ووفائهم النادر ، كما لم يشعر بذلك من قبل ، خاصة وأن مقال لويس عوض كان مفاجأة حقيقية لعواطفه ، فهما متخاصمان حول ادب نجيب محفوظ وقد تبادلا معا الفاظا عنيفة على صفحات «الاهرام» و«روز اليوسف» قبل وقت قصير . المهم انه تأثر لما احيط به من مظاهر الود والحدب ، وعاد الى القاهرة . ونشر له الناقد رجاء النقاش حديثا طويلا في «الجمهورية» بعنوان «الناقد الصامت يتكلم» لم يتخل فيه عن شجاعته ونفاذ بصيرته . ولكني بعد ايام — وكنت في منزل لويس عوض — سمعت جرس التليفون يدق ، وكان على الطرف الآخر الناقدان عبد القادر القط ورجاء النقاش معا يقولان لنا : مات انور المعداوي ! انفجر له شريان في المخ ومات في ثوان . لم يكن قد اكمل الخامسة والاربعين . بعدها بشهور كان الرئيس عبد الناصر يوزع في عيد العلم جوائز الدولة ، ونودي على الناقد الفائز أنور المعداوي ، ورددت القاعة صدى الصوت ولم يحضر احد (٨٩) .

---

٨٩ — راجع قصة انور المعداوي تفصيلا في مقدمة كتاب رجاء النقاش «صفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر» — الطبعة الاولى — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت ٧٦ — (ص ٢٢ — ٦٧) .

اما رمسيس يونان ـ رائد الاتجاهات الحديثة في الفن المصري ـ فقد عاد عام ١٩٥٦ من باريس مطرودا من السلطات الفرنسية ، لانه رفض ـ وهو المذيع العربي ـ اذاعة انباء معركة السويس من وجهة نظر المعتدين . رفض وعاد الى وطنه بلا عمل . راح يكتب مقالا هنا ومقالا هناك حتى صدر قانون تفرغ الادباء والفنانين . وحصل رمسيس على منحة التفرغ التي انجز خلالها اهم إبداعات التجريد المصري المعاصر . ولكنه كل عام كان عليه ان ينتظر شهرا او شهرين او ثلاثة بغير مورد للرزق حتى يجددون له التفرغ او لا يجددون . وكان غريبا انه كلما انتهى التفرغ تظهر على يديه بثور مائية كريهة لا تذهب بدواء ، وانما تختفي بمجرد حصوله على التفرغ . وفي ليلة عيد الميلاد عام ١٩٦٦ مات رمسيس يونان ، فجاة وبلا سابق انذار .

هؤلاء مجرد امثلة على نهاية الجيل الذي جاء غياب عبد الناصر المفاجيء والمروع رمزا مكثفا له ، يختتم مرحلة بكاملها في تاريخ الثقافة المصرية ، اذا اخذنا بالمدلول الواسع العميق الشامل لكلمة الثقافة . وليست وفاة المفكر اليساري الدكتور محمد الخفيف ، والفنان فؤاد كامل بعد ذلك ـ بنوبة قلبية مفاجئة ـ وليست مفاجاة امراض العصر التي تتالت على احمد بهاء الدين ، ولطفي الخولي ، ويوسف ادريس الا استكمالا لهذا المعنى . ان احدا من هؤلاء لم يمت او يمرض في حادث او بسبب الشيخوخة . لذلك كان تشابه الحالات وتوقيتها يحمل في طياته ما هو ابعد من الخلل العضوي .

وهو الامر الذي يستوقفنا بالضرورة عند بعض «الحالات النموذجية» في الجيل التالي ، بل الاجيال التالية . ولا شك ان نموذج «اسماعيل المهدوي» في مقدمتها ، هذا الشاب النابه الاستثنائي في ذكائه واستيعابه منذ كان طالبا يدرس الفلسفة بجامعة القاهرة . ثم اصبح واحدا من المع المثقفين اليساريين منذ اواسط الخمسينات ، سواء حين ترجم او حين كتب . كان شجاعا وحساسا وذكيا ومناضلا جسورا . ولكنه سقط في بعض الاخطاء الفكرية عام ١٩٦٤ على صفحات مجلة «الكاتب» ، ثم عاد عن هذه الاخطاء بنفس الدرجة من الشجاعة في مشهد لا يغيب عن ذاكرة الذين استمعوا الى محاضرة روجيه غارودي في مبنى «الاهرام» (٩٠) . ولكنه خلال هذه الفترة وقع تحت وطاة كابوس في اليقظة متصل الحلقات ، لفرط حساسيته وشكوكه وهواجسه التي سيطرت على منابع الخوف في عقله ووجدانه ، حتى اصبح خياله اسيرا لشبح المطاردة . لذلك حين اختفى اسماعيل المهدوي فجاة بعد محاضرة غارودي بايام ، كانت الحجة العصبية

---

٩٠ ـ اسماعيل المهداوي هو الذي وجهت اليه رسالتي المفتوحة والمغفلة من اسم المرسل اليه ضمن «اربع رسائل اعادها ساعي البريد» في كتابي «ثقافتنا بين نعم ولا» . ويلاحظ القاريء انني ايضا اهديت اليه هذا الكتاب في الصفحة الاولى .

والعقلية جاهزة لمن يسال . ولكنهم في الحقيقة نقلوه من المعتقل الرسمي الى المعتقل الصحي «مستشفى الامراض العقلية» حتى اجهزوا عليه تماما . وخسرت الثقافة المصرية عقلا كبيرا ، كما خسر النضال المصري طاقة ملتهبة بحب مصر والاشتراكية .

والنموذج الآخر هو الشاعر المسرحي الناقد نجيب سرور ، ذلك الشاب المتوقد دوما بشرارة الخلق والابداع والعشق الصوفي للوطن والثورة . في عام ١٩٥٩ سافر الى موسكو ـ ضمن بعثة من زملائه المعروفين : كرم مطاوع ، وسعد اردش ، وغيرهما ممن تعلموا في ايطاليا وفرنسا ـ وهناك لم يستطع الا ان يكون مصريا واشتراكيا ، فدافع عن مصر والاشتراكية دفاعات تناقضت يوما مع مصر واياما مع الاتحاد السوفياتي . وبعد خمس سنوات من المد والجزر المنيف عاد نجيب سرور الى القاهرة ولكن رصيده عند الاجهزة كان مدينا ، فلم تشفع له فتوحاته في الشعر والمسرح والنقد من ان يبدأ حياته الجديدة من نقطة طبيعية . لذلك ، على الصعيد الرسمي ، ظل متخلفا عن زملائه . ولانه هو الآخر مفرط الحساسية والذكاء ؛ فقد ارتبكت حياته الخاصة والعامة على السواء ، بالرغم من مشاركته الفنية غير المنكورة في «آه يا ليل يا قمر» ، و«ياسين وبهية»» وغيرها من الانشطة الفنية والنقدية . وبدأت حالته العصبية تسوء يوما بعد يوم، وكان يختفي فجأة لأمد يقصر او يطول خلف الاسوار العالية ، سواء كانت سجنا او مستشفى . وفي كل مرة كان يخرج تعيسا بالغ التعاسة حتى وصل به المطاف الى ارصفة المقاهي والبارات والشوارع ، تائها زائغالبصر ممزق الشكل والمضمون.

وعام ١٩٧٣ عرض شاب لا يبلغ الخامسة والعشرين هو الفنان ثروت فخري، بعض لوحاته في «أتلييه» القاهرة . كان شابا متمردا على كلية الفنون والاصول الاكاديمية، متفجرا بالجديد الذي يغلي في العروق قبل ان ينتقل الى اصابع اليد. وكان واعدا غاية الوعد ، وفقيرا غاية الفقر لا يحتمل عملا غير الفن والحياة الكفاف . ولكنه ذات يوم اخذ جرعة من سيانور البوتاسيوم ولفظ انفاسه في دقائق ومات .

وكان زميله شاعر العامية المصرية احمد عبيدة ما زال داخل السجن في قضية الطلاب ، حين اخرج جميع اشعاره وكل ما تحتويه مكتبته وصب عليها الكيروسين واشتعلت النيران ، فابتسم للمرة الاخيرة والقى بنفسه بين السنة الجحيم واحترق ومات .

ولا يمكن ان تكون هذه الامثلة ـ وهي امثلة فقط ـ مجرد مجموعة متلاحقة من مصادفات القضاء والقدر . . فاذا كان القاسم المشترك الاعظم بين نهايات الجيل السابق هو «الموت فجاة» ـ عنوان قصيدة لاحمد عبد المعطي حجازي ـ واذا كانت الظاهرة الرمزية عند أبناء الاجيال التالية هي الانتحار والجنون ، فان القضية التي اتخذت لها عنوانا هو «الموت والميلاد في الثقافة المصرية» تتاكد على الصعيدين العضوي والعصبي ، بعد ان برهن الرحيل الفاجيء والمدوي لجمال عبد الناصر على «النهاية الكاملة» لعصر ، واذا اعتبرنا موته المباغت في الوقت

نفسه انقلابا يشي بالمخاض الاليم لعصر جديد . ولم يكن الانتجار والجنون في صفوف الجيل الجديد الا من البشائر السلبية لولادة العنقاء الجديدة ، فهي البشائر التي لا يمكن عزلها عن الفراغ الحزبي والسياسي . ولكنها ايضا لا تنفصل عن النشاط الايجابي لحركات الطلاب والعمال والفلاحين والمثقفين والانتاج الادبي والسينمائي والمسرحي والتشكيلي للشباب .

كان المخاض عسيرا غاية العسر ، فالارض محتلة لا تزال ، والطبقة الجديدة ــ القديمة ، تستضيف فئات طفيلية على الانتاج وفئات متخلفة من البرجوازية الريفية ، اي ان تغيرا في بناء السلطة قد وقع بتسلل هذه الشرائح الرجعية الى مؤسسات النظام الدستورية : التنفيذية والتشريعية والحزبية والاعلامية . ان جوهر النظام الناصري لم يصب بسوء ، ولكنه حوصر بحيث يصعب تطويره ويسهل الارتداد عنه . وتمت المواجهة الاولى بين السلطة الجديدة والمثقفين اول عام ١٩٧٢ ، حين تجمع الادباء والفنانون في نقابة الصحفيين ، واصدروا بيانا يؤيد حركة الطلاب التي بدات في اواخر عام ١٩٧١ . ولا ريب ان التشكيل الجديد لمجلس النقابة المنتخب في منتصف ذلك العام كان مفاجأة لادوات النظام ، فالوجوه الناصرية ــ وليست اليسارية ! ــ هي التي ربحت المعركة ، تماما ، كما حدث مرة اخرى عام ١٩٧٥ . ولكن بين التاريخين كان صراع مرير... فبالاضافة الى اعتقال العديد من المثقفين والكتّاب والفنانين خلال السنوات الاربع ، تشكلت لاول مرة في التاريخ السياسي الحديث لمصر ما سمي حينذاك «لجنة النظام بالاتحاد الاشتراكي» . وبالرغم من انه خلال العام الموجع (اول يناير ــ كانون الثاني ٧٢ ــ اول يناير ــ كانون الثاني ٧٣) كانت حركة المثقفين قد استقطبت الى جانب الانتفاضة الطلابية العمالية الفلاحية ، بعض النقابات المهنية كالمهندسين والمحامين ، فان الكتّاب والفنانين هم الذين تمتعوا اكثر من غيرهم ببركات لجنة النظام الشهيرة . ولم يكن بين اعضاء هذه اللجنة ــ للحقيقة والتاريخ ــ سوى عضو واحد نظيف من الاتهامات الجنائية والخلقية هو الدكتور كمال ابو المجد وزير الاعلام حينذاك (١٩٧٥) . اما محمد عثمان اسماعيل ، واحمد عبد الآخر ، وحامد محمود فقد كان احدهم متهما في ٢٢ قضية اختلاس امام محكمة امن الدولة ، وكان الآخر متهما في جريمة قتل ، وكان الثالث وكيلا لحسابات احد الامراء العرب (!!) وجميعهم مشبوهون في قضايا الفتنة الطائفية التي اشتعلت في عام ١٩٧٢ ، وبعضهم وصف امثال هيكل وتوفيق الحكيم بالشيوعية ، والبعض الآخر نادى علنا بازالة آثار العدوان الناصرية قائلا بالحرف «ولا يغفر للسادات نفسه الا انه قام بحركة التصحيح» ! وكان منطقيا ان يصدر هؤلاء القضاة «حكمهم بإعدام ما يزيد على المائة كاتب وصحفي من الناصريين والماركسيين ، وذلك بفصلهم من اعمالهم واية اعمال اخرى !» .

كانت مذبحة ، بدات على اثرها اخطر ظاهرة في تاريخ الثقافة والصحافة المصرية ، وهي ان افواجا من الملع الكتّاب والادباء ، راحوا يولون وجوههم شطر

عواصم الوطن العربي او عواصم العالم الغربي . كان هذا هو البديل الوحيـــد امامهم ، ولا يزال ، بدلا من الصمت او الزيف او الانتحار او الجنون . وهو بديل لا يشكل قدوة ولا دعوة لبقية المثقفين الى الهجرة . ذلك انه بديل معقد ، يفقد المثقف تأثيره داخل الحدود ولا يقيه مزالق التشرد ومرارته خارجها . ولكنه في جميع الاحوال ليس هربا من معركة تفتقر الى الحدود الدنيا من التكافؤ والندية والضمانات . وهو ايضا ليس هربا من القهر ، لان الغالبية العظمى من الذيـــن غادروا عاشوا زهرة اعمارهم بين السجون والمعتقلات . وبالرغم من انهم يشكلون بالقطع ظاهرة لها دلالتها ، الا انها ليست الظاهرة الوحيدة ولا الاكبر حجما .. فقد بقيت في مصر الغالبية ، تناضل وتدفع الثمن .

ولم يكن الثمن فحسب هو السجن ، او الاعتقال ، او الفصل من العمل ، فقد اعاد الرئيس السادات جميع الصحفيين والكتاب الى اعمالهم عشية حرب اكتوبر المجيدة . كما ان القضاء في معظم الاحوال كان يفرج عن المتهمين . ولكن اجهزة الامن تمكنت منها شهوة الانتقام ، بحيث لفقت ذات يوم ما سمي بجريمة «سمير تادرس» الصحفي بدار اخبار اليوم . واضطرت الامور ان يقرأ رئيس الجمهورية «وثيقة» الاتهام امام مجلس الشعب ، ويذكر هذا الكاتب بالاسم . وبعد شهـور طويلة من التعذيب امرت النيابة بالافراج عنه ـ دون محاكمة ـ لعدم ثبـــوت الادلة !! الى هذا الحد وصل التلفيق والتضليل وتوريط اعلى مراكز المسئوليـــة في الدولة .

واقبلت المذبحة الثانية ـ بعد عودة الصحفيين ـ بإقالة مجلس تحرير مجلة «الكاتب» واتهام احد اعضاء أسرة تحريرها ـ صلاح عيسى ـ بالخيانة العظمى من جانب وزير الثقافة شخصيا (يوسف السباعي) . ومرة اخرى يقبل القاضي طلب المحامي بالمعارضة في حبس المتهم ، ويأمر بالافراج عنه . ولكن «الكاتب» كمنبر افرغت من محتواها الوطني التقدمي ، واعطيت لحاشية الوزير .

ثم جاءت التعديلات الصحفية المتوالية لتحكم بسيطرة اليمين الرجعي المتخلف على الصحافة المصرية ذات التقاليد العريقة . وذلك بعد اغلاق مجلة «الطليعـة» اليسارية وتغيير قيادة دار «روز اليوسف» عام ١٩٧٧ .

في هذا المناخ كانت قد بدأت الهجمة الضارية على جمال عبد الناصر وثـورة ٢٣ يوليو ، ومشت في شوارع الصحافة المصرية هياكل عظمية تكون نخاعها على مائدة صاحب الجلالة فاروق الاول ملك مصر . ان الجيل الجديد لا يسمـــح للباشوات القدامى والجدد الذين يحولون ايجابيات المرحلة الناصرية الى سلبيات وسلبياتها الى ايجابيات ، فالقطاع العام والسد العالي ومجانية التعليم والاصلاح الزراعي ، وتاميم السويس ، وتمصير البنوك الاجنبية ، وتأميم المصالح الراسمالية والتصنيع الثقيل ؛ هو الذي افقر مصر واجاعها !! تشاركهم في العزف جوقة من الذين اكلوا على موائد كافة العهود ، ولم تمسسهم ثورة يوليو ولا عبد الناصر بأذى في ارزاقهم او اجسادهم او ارواحهم .

ولكن المفيد ـ سلبا بطبيعة الحال ـ هو ان التناقض بين الواجهة الرسمية

للثقافة والمضمون الفعلي اخذ في التناقص . ذلك ان الانفتاح على القطاع الخاص في السينما والمسرح والاذاعة والتلفزيون ، كان لا بد ان يؤدي الى هزيمة المسرح القومي وسينما الشباب وادب الجيل الجديد .. بعد ان تحول القطاع العـــام ـ مؤسسات وزارة الثقافة ـ الى مجرد خزينة تنفق على افلام تذكرنا بالموجـة التي صاحبت كابريهات الحرب العالمية الثانية . وبعد ان اصبح كاتب وطنـــي تقدمي ـ لا شك فيه ـ مثل عبد الرحمن الشرقاوي يكتب «شيئا كمسرحيتـــه «النسر الاحمر» ، وبعد ان تحولت راقصة ـ لا ينكر تاريخها احد ـ كتحية كاريوكا الى بورصة في المزاد العلني تبيع مصر بأبخس الاثمان لاعدائها المحليين والاجانب . وبعد ان اصبح ممكنا لشويعر مغمور ان يكون عضوا في الوفد المصري بمؤتمـــر الادباء العرب في الجزائر ، وهناك يقرأ القصيدة ـ الجريمة ضد عبد الناصر ، فيطرده الجمهور من المنصة ، ويضطر الجزائري المضياف الى الغاء الجلسة !!

ثم يجيء اخيرا قانون المجلس الاعلى للصحافة ليسحب الضمانة الديموقراطية للصحفي المصري من نقابته ، ويبرهن تشكيله وملابسات هذا التشكيل على النوايا المعادية لجوهر الديموقراطية .

في ظل هذا المناخ تمضي الثقافة المصرية نحو نهاية الطريق المسدود ، لانهـا تشكل ثورة مضادة ، لا على الناصرية وحدها ، بل على اعظم تقاليد الفكـــر المصري . انها تمضي في ثبات نحو الطريق الموحش الى الاقليمية والفاشيـــة والثيوقراطية . انها ثقافة ضد الثقافة ، لانها تمضـــي في الخـــط المعاكس للديموقراطية والعلمانية وتحرير الارض والوحدة العربية والاشتراكية . ولذلك لم يعد المثقفون الناصريون والماركسيون في مصر ـ داخلها وخارجها ـ مطالبون بالرد على الانتاج الرجعي الغث بانتاج فكري او ادبي او فني تقدمي جيد . وانما هم مطالبون في ظل الاستقطاب العنيف بين الثقافتين ان يعيدوا للثقافة مدلولها الحضاري الشامل ، فهم وحدهم المرشحون تاريخيا لاختراق الحائط المسدود ، بحل التناقض بين الشكل والمضمون في بناء النهضة المصرية ، اي بثورة ثقافية شاملة .

الفصل الثاني

الأسس الاجتماعية للثورة الثقافية

(١) الثورة الثقافية ليست حوارا فوقيا مع البناء الفوقي للمجتمع ، ولا هي حوار تحتي مع البنى التحتية فحسب . انها النقطة الحاسمة في الصراع الاجتماعي حين يتعارض خط التطور مع خط الردة ، بحيث لا تصبح هناك جدوى من الترميم الفكري او الترقيع الاقتصادي . والثورة الثقافية ليست شعارا او إبداعا فرديا خالصا ـ قصة قصيرة ، رواية ، مسرحية ، قصيدة ـ وانما هي فعل ثوري يستهدف تغيير الروح الاجتماعية بتغيير جذورها الاجتماعية . واذا كانت «الثورة» في تعريفها العلمي : هي انتقال السلطة من احدى الطبقات الى طبقة اخرى ، او من تحالف طبقي الى تحالف آخر ، واذا كانت «الثقافة» تعني في التحليل النهائي : مجموعة الانعكاسات الفكرية للقاعدة الاقتصادية في البناء الاجتماعي ، فان «الثورة الثقافية» ليست بأية حال حاصل جمع الثورة والثقافة. وقد كان لينين هو اول من استخدم هذا التعبير في التراث الماركسي . وكان يقصد بشكل عام ردم الهوة بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب، حتى لا تحدث فجوة بين الطليعة الثورية من ناحية والقواعد الشعبية من ناحية اخرى ، وحتى لا يحدث تعارض بين علاقات الانتاج الجديدة والقيم الاجتماعية للجماهير . وكان يستهدف بشكل خاص الظروف المتميزة للمجتمع السوفياتي ،

بتعدد قومياته ولغاته وأصالة تقاليده ومبلغ تخلفه ، ودور الكوادر الحزبية في تعميم الآداب والفنون ، ومحو الأمية ، وغرس القيم الجديدة (٩١) .

والذي يعنينا هنا هو الجانب «العام» من دعوة لينين ، لاننا في التطبيق سوف نواجه ظروفا مغايرة تميز المسار التاريخي لمجتمعنا ، وتحفل بالظواهر الخاصة بنا دون غيرنا . وفي المقابل لا بد لنا من امتحان الدعوات الاخرى التي رفعت لافتات الثورة الثقافية ، سواء في وطننا العربي او في العالم الخارجي. ولعله من المؤسف ان يقترن تعبير الثورة الثقافية بما جرى في الصين الشعبية قرب نهاية الستينات . ذلك انه بالاضافة الى الطابع «العالمي» لما حدث خلال هذه الفترة ، وبالذات عام ١٩٦٨ ، فان جوهر الوقائع الصينية هو ان الزعيم ماوتسي تونغ قاد حركة من وراء ظهر الحزب ضد خصومه السياسيين ، مستعينا بالشارع غير المنظم ، وبالاجيال الشابة من طلاب وعمال على نحو خاص . وليس المهم هنا هو تقييم حركة ماو او محاسبة خصومه . وانما المهم تبيان هوية ما حدث بقربه او بعده عن المعنى «العام» للثورة الثقافية . كانت شعارات الحركة هي «اتهام» بعض القيادات الحزبية بالنزعة البرجوازية والبيروقراطية . وكانت وسائل الحركة هي «اعلان» هذا الاتهام في كل مكان بتعليق منشورات الادانة و«مواجهة» المسؤولين المعنيين مباشرة ، ودون حرص على الرسميات والمراكز والرتب والتاريخ . وكانت الاهداف الفكرية والفنية للحركة هي بتر الماضي وإزالة التراث ، سواء كان كونفوشيوس ، او بتهوفن ، او شكسبير ، او رقص الباليه، باعتبارها الدعائم الروحية للردة البرجوازية (٩٢) .

ولا يهمنا مرة اخرى مقدمات ونتائج ما حدث . ولكن المهم فعلا هو ان هذا الذي حدث لا علاقة له بردم الهوة التي اشار اليها لينين بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، وبين علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية . وانما اراد ماو ــ الرمز الاعلى للشرعية ــ ان يتجاوز المؤسسة الأم للشرعية ، وهي الحزب ، بضربها من خارج صفوفه ، مستغلا : روح العصر المتمثلة في حركة الشباب العالمية ، والاخطاء الموضوعية التي يشكل هو شخصيا ــ بعبادة الفرد ــ احد اسبابها ، والنزعة الفوضوية الجاهزة دائما لدى الشارع غير المنظم . وكانت الحصيلة الختامية ، بالاضافة الى الانتصار الشخصي لماو وضربه الخصوم ، هي «امتصاص» الثورة الثقافية الممكنة في الصين . اي ان ما قام به ــ بالضبط ــ هو نقيض لافتة «الثورة الثقافية» التي رفعها عاليا ، باختزاله روح الانسان في

---

٩١ ــ لينين ، فلاديمير اليتش ، في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية ــ دار التقدم ــ موسكو ١٩٦٧ ــ (ص ١٤٦) .

٩٢ ــ اسمين ، جان ، الثورة الثقافية الصينية ، ترجمة ذوقان قرقوط ، الهيئة المصرية العامة للتكاب ، القاهرة ١٩٧٣ ــ (ص ٢٠٥ ــ ٢٣٤) .

الكتاب الاحمر ، ونفيه التراث والحضارة والتاريخ خارج الوعي البشري للمواطن الصيني .

***

ماذا حدث في العالم ، في تلك الآونة ، شرقا وغربا ؟ كان مجتمع الاستهلاك والحرب الفيتنامية والثورة التكنولوجية ، العناصر الرئيسية في حركات الغضب التي المت بالشباب الاوروبي والاميركي — وخصوصا طلبة الجامعات — قبيل الانفجار الشامل عام ١٩٦٨ ، وخصوصا في فرنسا . ولقد كانت البداية دائما سواء في السوربون ، او في تورنتو ، او في امستردام ، او في ملبورن ، او في روما ، أو في بروكسيل ، او في اكسفورد وكمبردج ولندن هي التناقض بين برامج التعليم وعقليات الاساتذة من جانب ، والطلاب من جانب آخر (٩٣) . وكان واضحا منذ البداية ايضا ، ان جوهر المشكلة ليس مجرد صراع أجيال ، يمكن متابعته على مدى التاريخ الانساني . وانما بدا الامر في تطوره الحثيث نوعا جديدا وخاصا وبالغ الاستثناء من «صراع الاجيال» (٩٤) . ذلك ان منجزات الانسان في الربع قبل الاخير من هذا القرن ، في العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء قد انتقلت به من حيث الزمان والمكان الى مرحلة كيفية جديدة تماما تتجاوز ثمرات القرون الماضية مجتمعة . هكذا رفض الشباب الغربي روح الاستهلاك على حساب الشعوب المتخلفة ، كما رفضوا روح الحرب لحساب الاحتكارات ، ورفضوا كذلك العبودية الجديدة للآلة بمعناها الفلسفي لا بمعناها التكنولوجي ، رفضوا القولبة والمعيار المسبق والقيمة السائدة (٩٥) . ولأن الغالبية العظمى من شباب الجامعات الغربية ينتمون الى شرائح البرجوازية المختلفة ، فقد اتخذ تمردهم مسار الحلم الطوباوي الى العنف الفردي ، من مرحلة البيتلز والبيتنكس والهيبز الى مرحلة المافيا ، ومن شعارات المسيح والجنس والمخدرات

---

93 — Nicole De Maupeou - Aboud: Ouverture du Ghutto Etudiant, éditions anthropos, Paris 1974, p 57 - 162.

94 — J. Sauvageot, A. Geismar, D. Cohn - Bendit, J. - Duteuil: La REVOLTE ETUDIANTE, Les animateurs Parlent, éditions du Seuil , Paris 1968, Page 9, 39, 60.

95 — Gascar, Pierre: Quartier Latin, La Mémoire, La Table ronde, Paris 1973, Page 113.

الى لافتات غيفارا وتروتسكي وهوشي منه (٩٦) . كانوا ضد «الجامعة» وخارج «الحزب» اي انهم اتخذوا وقفتهم في مواجهة «المؤسسة» . انهم النمـــوذج التاريخي لمعنى «الثورة في الهواء» بلا نظرية ثورية ولا تنظيم ثوري . انهم رادار مطلق الحساسية ، اكتفوا بتسجيل ذبذبات روح العصر الجديد ، وحذروا مـن الدمار القادم على انقاض التعارض بين هذه الروح وهياكل المجتمع الرئيسية . وكان من اليسير اجهاض ثورتهم الثقافية الرائدة ، لان جنينها لم يكتمل سياسيا وتنظيميا وفكريا ، ولان حبله السري لم تنقطع صلته بالرحم البرجوازي رغـم الاقماط اليسارية الزاعقة ، ولانه تربى في بيت من زجاج ، فلم يتنفس هـواء الحركة الاجتماعية بعمق رغم ضجيج الاضرابات والمظاهرات والمصادمات الدامية احيانـا .

ولم ينج الشرق الاشتراكي من تظاهرة العصر ، فقد عرفت جامعات بوخارست وبلغراد وبراغ احداثا طلابية كبيرة .. ولكن النموذج اللافت بينها كانت احداث تشيكوسلوفاكيا التي انتهت بالتدخل المسلح لقوات حلف وارسو . ولم يكـن الاستهلاك ، ولا فيتنام ، بطبيعة الحال ، من بين العوامل التي دفعت الشباب الى التمرد ، وانما كانت الروح العالمية التي دبت في اوصال عصر ما بعد الحـرب الثانية ــ وعمودها الفقري ثورة المواصلات التي عدلت جوهريا في قوانين الزمان والمكان ــ قد انعكست على النموذج الستاليني في الحياة الاشتراكية ، والحنين العارم الى «الازدهار» الغربي ، والطموح الملتهب الى طريق خاص مستقل عن «مشروع» المجتمع السوفياتي . وقد شجعت المرحلة الخروشوفية بمقررات المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، ومظاهر التقارب بين الشرق والغـرب ، على ان تضع القيادات الستالينية القديمة في بلدان شرق اوروبا في مأزق حرج. كما ان هذه القيادات في واقعها الموضوعي كانت قد انفصلت عن تطورات العالم من حولها انفصالا عميقا وأليما حتى انفصلت معظم احزاب هذه البلدان عـــن جماهيرها انفصالا خطيرا . ولا شك انه قد نفذت من هذه الثغرة الواسعة عناصر وافكار مضادة للاشتراكية تحت راية الديموقراطية ، وعناصر وافكار شوفينية تحت راية القومية ، وعناصر وافكار تخريبية ــ بعضها صهيوني الاتجاه ــ تحت راية الطريق الخاص والابداع المستقل . ولكن هذه العناصر والافكار جميعها ، لم تكن تستدعي اسوأ الحلول على الاطلاق ، وهو التدخل المسلح ، فاذا كان هو الحل الوحيد ، فان ذلك يعني ادانة مباشرة لقوة النظام الاقتصادية والاجتماعيـــة والسياسية التي تداعت للدرجة التي يمكن لبعض العناصر الموالية للغرب ــ ان وجدت ــ ان تهددها . كما ان ذلك يعني ايضا سلامة الجوهر الذي بنيت على اساسه «الثورة الثقافية» التي ضلت طريقها ، فزلزلت اركان المجتمع ، ولكنها لم

---

96 — Jones, James: The Merry Month of may, Dell Book, New York, 1970, Page 85.

تردم الهوة بين الروح الجديدة والجذور العميقة الغور (٩٧) .

***

هكذا اخفقت «ثورات» الصين واوروبا شرقا وغربا ، رغم تباين اهـــداف الوسائل هنا وهناك ، ولكنها تركت «مؤشرا» لا يخطىء الحساب في المستقبل .. لقد سجلت على الاقل ان هناك تغيرات عميقة في لوحة العصر ؛ لا بد ان تنعكس بهذه الدرجة او تلك على اقطار العالم باختـلاف نظمه الاجتماعيـــة . سجلت الحاجة الى ضرورة «الاسراع» في عملية التغيير حتى لا تقع «الكوارث الطبيعية» عن الجمود .

ولقد شهد الوطن العربي بعض الدعوات وبعض الخطوات لإشعال ثـــورات ثقافية (٩٨) . تميزت في مصر (٩٩) ولبنان ، بأن الطلاب هم عمودها الفقري . وان اختلفت هوية التجربة ونتائجها بين مصر ولبنان .. ففي بيروت مجتمع استهلاكي يتمثل اقتصاده في قطاع الخدمات . لذلك فان حركة الطلاب اللبنانيين تقترب حينا من جوهر حركات التمرد الغربية . ولكن لبنان احد بلدان العالم «الثالث» المتخلف وجزء من الوطن العربي ، لذلك ايضا تبتعد حركة طلابه عن الغرب (١٠٠). وفي ليبيا ارتفعت شعارات «الثورة الثقافية» (١٠١) . ولا ريب ان بلدا كليبيا في

---

٩٧ ــ احب ان اشير هنا الى ان موافقتي على اهمية تحليل المفكر الفرنسي روجيه غارودي في كتابه «الحقيقة كلها» حول ايار ٦٨ في فرنسا ، الا ان منطلقاته الليبرالية المحض في تحليل «ربيع براغ» لم تكن في المستوى ذاته من الاهمية لانه فرح للمظاهر الخارجية ولم يتوغل قط داخل الظاهرة.

٩٨ ــ للتعرف على جوهر هذه الدعوات يراجع ، بالنسبة للجزائر ، كتاب «من تصفيـــة الاستعمار الى الثورة الثقافية ٦٢ : ٧٢» لاحمد طالب الابراهيمي في الفرنسية والعربية (تاريـخ النشر ؟) وبالنسبة لليمن الجنوبية كتاب «مناقشات حول الثقافة اليمنية» لعدة مثقفين يمنيين ــ ١٩٧٥ ؛ وحول القضية نفسها في الواقع العربي كتاب «موضوعات عن الثقافة والثورة» لعزيـــز السيد جاسم ١٩٧٢ ، وفي مصر كتاب «الثقافة والثورة» لمحمود امين العالم ١٩٧٣ ، وبالنسبـــة للعالم الثالث كتاب «حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث» للطيب تيزيني (تاريخ النشر غير مثبت) .

٩٩ ــ راجع في هذا الصدد كتاب «الحركة الوطنية الديموقراطية الجديدة في مصر» لمجموعة من المناضلين المصريين ــ الطبعة الاولى ــ دار ابن خلدون ــ بيروت ــ (تاريخ النشر غير مثبت) .

١٠٠ ــ راجع تفصيلا هذه النقطة في كتاب «الرافضون ــ الحركة الطلابية في لبنان» اعداد مركز ٢١ للابحاث والدراسات ــ الطبعة الاولى ــ دار الطليعة ــ بيروت ١٩٧١ .

١٠١ ــ بازامه ، محمد مصطفى ، الثورة الثقافية العربية ــ الطبعـــة الاولى ــ منشورات مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ليبيا ١٩٧٣ ، ملاحق من ص ١٢٩ الى ص ٢٩٢ .

امس الحاجة الى ثورة ثقافية حقيقية أتيح لها المناخ المناسب في تقديري برحيل النظام الملكي وجلاء القواعد الاجنبية .. اي ان ارادتها تحررت من اسوأ الاغلال . ولا يبقى واردا للتحرر الكامل سوى الافلات من قيود النفس التي تراكمت في اغوار الذات على مدى قرون من الاضطهاد الاستعماري والقهر العشائري والتراث البدوي . ان عصرنة ليبيا وتقدمها الاجتماعي يحتاجان اولا الى تأصيل الحضارة الحديثة وانبثاق عصر التنوير . وربما كانت «المقاومة الفلسطينية» هي الصيغة العربية الاقرب الى الاكتمال للثورة الثقافية المنشودة .. فالمواطن الفلسطيني المستلب على كافة الاصعدة يردم اغترابه على مختلف المستويات ، بالدم . وثورته تتخذ شكلا خارجيا هو استرداد الارض ، ولكن جوهرها الداخلي هو استعادة النفس . وفي كل قطرة دم ينزفها شهيد فلسطيني تدق نبضة في القلب الفلسطيني الاكبر . ومصرع غسان كنفاني ووائل زعيتر وباسل كبيسي ومحمود الهمشري وكمال ناصر له دلالة اكبر من الشهادة في سبيل فلسطين ، انهم عنوان الثورة الثقافية بلا مجاز او تشبيه . هنا اتحدت الوسائل بالغايات في محاولة تاريخية على الصعيد العربي لردم الهوة السحيقة بين الانسان والهدف .

★★★

وفي مصر يبدو المشهد الاجتماعي بعد اكثر من ربع قرن على قيام ثورة يوليو ، هكذا :

★ البنية التحتية للمجتمع لا زالت منذ عام ١٩٦٢ مؤلفة من نسيج اقتصادي محوره «القطاع العام» و«الاصلاح الزراعي» بأشكاله المختلفة الى جانب القطاع الخاص والزراعة الراسمالية . ولا شك ان القطاع العام والاصلاح الزراعي خلقا علاقات اجتماعية جديدة اتاحت لها مشاركة العمال في الربح والادارة ومشاركة الفلاحين في التعاونيات الزراعية والدخول في عصر الصناعة الثقيلة كالسد العالي ومجمع الحديد والصلب وكهربة الريف ان تثمر — على مدى جيل — قيما اجتماعية جديدة . ولكن الذي لا شك فيه ايضا ان القطاع العام لم يستطع قط ان يتحول الى أرضية مادية تشكل مرحلة الانتقال نحو الاشتراكية ، ويرجع ذلك اساسا الى نشأة «الطبقة الجديدة» — لنقل انها البرجوازية الوارثة لامتيازات الراسمالية القديمة — وهي طبقة كبار المديرين والفنيين . هؤلاء كوّنوا مع الزمن شريحة طبقية متمايزة عن طريق الهيمنة البيروقراطية وخنق المبادرات وغياب الرقابة ، بحيث اصبحوا راسماليين من نوع جديد راسماله «الوظيفة» السرية والعلنية ، اصبحوا هم الاصحاب الفعليين للمصنع او الشركة او المشروع دون مغامرة الراسماليين القدامى بأموالهم في السوق او في البورصة . وكان لا بد لهذه الطبقة ، ما دام هذا هو اسلوبها في الادارة ، ان تتبنى افكارا وايديولوجيات محورها العداء للاشتراكية .. التي نفترض انها الهدف النهائي الذي يسعى

المجتمع ـ بواسطتهم ـ للوصول اليه . وكان لا بد لهذه الطبقة ان تتشابك مصالحها مع القطاع الخاص ، وعلى وجه التحديد وجهه التجاري ، وبصورة اكثر خصوصية عناصره الوصولية الطفيلية على الانتاج من السماسرة ووكلاء الشركات الاجنبية . وهكذا تم تطويق القطاع العام من داخله ومن خارجه على السواء بحيث بات حاضره محفوفا بالمخاطر ومستقبله مهددا في الصميم . لقد اصبح النسيج الاجتماعي «السيد» في البلاد هو البرجوازية بكافة صفاتها المتوارثة والجديدة . والاصلاح الزراعي في الريف المصري ، سواء كان في طريق الملكية او التعاون او الاراضي المستصلحة ، لم يكن تغييرا جذريا في اي وقت ، ذلك ان تحديد الملكية على مراحل ، والحد الاقصى الراهن لها ، وتشكيل الجمعيات التعاونية ، كلها حددت سلفا علاقة الاجير بالارض على نحو سمح بتطور مثير للراسمالية الزراعية . لقد مات الاقطاع ونمت علاقات اجتماعية جديدة ، ولكن البرجوازية الريفية ورثت امتيازاته القديمة في التشريع والتنفيذ بحيث باتت تشكل جناحا طبقيا قويا يؤازر اجنحة المدينة الصناعية والتجارية والمالية (١٠٢)

وهكذا اصبح هناك «شرخ بارز» (١٠٣) في البناء الاجتماعي جوهره التناقض الحاد بين الشكل والمضمون في البنية التحتية للمجتمع المصري : الشكل هو هياكل الانتاج المؤمم ، ومجموعة التشريعات والقوانين ، والمضمون هو السيادة الفعلية للبرجوازية وما يستتبع ذلك من تحايلات على التشريع وخرق للقانون وتسلل الى المواقع التشريعية والتنفيذية ، وتبرير ذلك كله بأفكار وايديولوجيات وسيطرة على اجهزة الاعلام المباشرة وغير المباشرة كالصحف والاذاعة والتليفزيون والمسرح والسينما .

* البنية الفوقية للمجتمع ما زالت تعتمد على فكرة التنظيم السياسي الواحد الجامع المانع ، برغم تعدد الطبقات وتعارض مصالحها (١٠٤) .. وهو التنظيم البعيد عن جوهر «الجبهة الوطنية» القائمة على الاتحاد الحر للمنابر المستقلة . وهو ايضا التنظيم البعيد عن حماية المكتسبات الايجابية لثورة يوليو، لانه لا يعبر عن التأثير في السلطة والفعالية الاجتماعية عن مصالح الطبقات التي

---

١٠٢ ـ وهو الامر الذي يسر لانقلاب ١٤ مايو ١٩٧١ قاعدة صالحة لبناء ما اسماه بالانفتاح الاقتصادي . يحلل هذا الانفتاح تحليلا راديكاليا الدكتور فؤاد مرسي في كتابه «هذا الانفتاح الاقتصادي» ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ١٩٧٦ . وراجع ايضا للكاتب العراقي جاسم المطير «الانفتاح الاقتصادي حصان الراسمالية المريضة» ـ مطبعة الاديب ـ بغداد ١٩٧٦ .

١٠٣ ـ كانت هذه «الفكرة» هي محور الفيلم السينمائي المهم «القاهرة ٦٨» الذي كتب قصته لطفي الخولي واخرجه صلاح ابو سيف .

١٠٤ ـ ورغم تعدد المنابر ١٩٧٥ وتعدد الاحزاب ١٩٧٦ فقد صدر القانون الذي «استفتى» عليه الشعب بعد انتفاضة يناير ١٩٧٧ وصاغه مجلس الشعب في منتصف العام نفسه ، وهو يمنع عمليا التكوين الحر للاحزاب ويفرض السيادة للحزب الحاكم .

استفادت من قرارات يوليو ٦٢ ، وغيرها من الاجراءات الوطنية التقدمية . وهو ايضا التنظيم البيروقراطي الذي يشكل في خطوطه العامة وتفاصيله الدقيقة احدى قنوات السلطة التنفيذية . ان هذا التنظيم الذي جسّد البديل ـ لدى الثورة ـ للديموقراطية الليبيرالية ، لم يجسد في اية مرحلة من مراحل تاريخه طموحات الديموقراطية الشعبية ، وهو الوعاء الذي صبت فيه وصبت منه ، مختلف الافكار المشوهة عن الاشتراكية ، ومختلف التنظيرات المعادية للديموقراطية ، ومختلف القيم الشوفينية. انه يعكس بغير شك التناقض الفاجع في البنية التحتية بين الشكل الاجتماعي والمضمون السلطوي للبرجوازية ، يعكسه في تناقض افدح بين حتمية الجبهة الوطنية بتعدد روافدها المستقلة تنظيميا وفكريا ، واعتساف التحالف بين افراد ـ مهما بلغ عددهم الملايين ـ فهم يخدمون موضوعيا ، حتى اذا كان بينهم عمال وفلاحون ومثقفون ثوريون ، مصالح الطبقة السائدة في المجتمع .

ان المضمون الاقتصادي للبناء الاجتماعي في مصر ، وجد نظيره السياسي المطابق لاهدافه في الاتحاد الاشتراكي حتى عام ١٩٧٧ ، ثم في «قانون الاحزاب» الجديد الذي صدر في هذا العام نفسه حيث يمنع في صلب مواده الاساسية تكوين اي حزب يعبر عن طبقة او فئة اجتماعية .

* كما ان اجراءات ثورة يوليو الاقتصادية أثمرت تحولات اجتماعية عميقة ، فانها ايضا غيرت من مسار الثقافة المصرية تغييرات جوهرية . ولا يمل المرء تكرار القول ان مجانية التعليم في كافة المراحل حتى الجامعة والمعاهد العليا كان اخطر القرارات الثورية في هذا الصدد . وكذلك قرارات تنظيم الصحافة . وقانون التفرغ للادباء والفنانين ، وتأسيس وزارة الثقافة بفروعها المختلفة في حقول الادب والفن والمسرح والسينما والنشر وغيرها . وقد اثمرت هذه الاجراءات الوطنية التقدمية في الميدان الثقافي ملايين الخريجين وطلاب الجامعات . كما اثمرت أجيالا متواصلة في الآداب والفنون ، واتاحت لابداعهم فرصة النمو والازدهار . واتاحت لشعبنا تذوق اعمال ما كان من الممكن انتاجها في ظل العهود الماضية .

ولكن ذلك كله ـ وهو من مفاخر الثورة بغير جدال ـ لم يلغ النسبة الفاجعة للأميين المتعلمين ، ولا برامج التعليم واساليب التربية الرجعية في المدارس والجامعات ، ولا سطوة الافكار المعادية للتقدم في اجهزة الاعلام .

وكانت النتيجة الحتمية لذلك ، هي تقهقر اكثر تقاليد الفكر المصري ايجابية كالعلمنة والديموقراطية ، وحلت مكانها اكثر تقاليد هذا الفكر سلبية وفجاجة وسطحية .. حتى اصبح منظر الطالبات اللواتي يرتدين «الطرحة» ، والشباب المهووس بتحضير الارواح وغيرها من الغيبيات ، والتظاهر المشين ضد مشروع متقدم لقانون الاحوال الشخصية ، والترنم بآيات المجتمع البدائي والعصر الذهبي للخرافات ، اصبح هذا المنظر الغريب على مصر والنشاز في تاريخها الفكري

والاجتماعي ، شيئا مألوفا ومرغوبا في السبعينات من هذا القرن ، اي بعد مضي اكثر من قرن ونصف على بداية «النهضة». فاذا اضفنا النغمات الاقليمية والنعرات الطائفية وقيم الانحلال والتفسخ الاجتماعي ، لاصبح المشهد «فاجعة» حقيقيه وكاملة الاركان بغير زيادة ولا نقصان . انه التناقض بين المقدمات والنتائج ، بين الشكل والمضمون في الثقافة المصرية ، في الروح المصرية ، وما بين المقدمات والنتائج يمتد «السياق» الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ليشكل العناصر الموضوعية لهذا التدهور : فالتناقض في البنية التحتية الاقتصادية ، والتناقض في البنية الفوقية السياسية ، يقودان بالحتم الى التناقض الثالث : بين المضمون الروحي للثورة والواقع الروحي للشعب ، بين الطليعة الثورية والقواعد الشعبية، بين علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية .

هذه المجموعة من التناقضات المركبة هي التي صاغت «الهوة» الراهنة والفجوة الواسعة بين حاضر مصر ومستقبلها . ولذلك كان المطلوب هو «ثورة ثقافية» شاملة بالمعنى الذي أورده لينين ، مضافا اليه في التطبيق الحي الخلاق ظروفنا الموضوعية الخاصة : ثورة تحل التناقض الاقتصادي والسياسي والايديولوجي ، فتردم الهوة الفاغرة فاها كالتنين، وتحافظ على مكتسبات ثورة يوليو بتجاوزها.. لانه لا مكان للمراوحة «محلك سر» في تاريخ الشعوب .

(٢) حين يقال : «مطلوب» ثورة ثقافية في مصر ، ينبغي ان نستبعد من الخاطر - على الفور - فكرتين خاطئتين : الاولى هي تصور هذه الثورة وكأنها فقرة في برنامج احد الاحزاب مطلوب تطبيقها ، والثانية هي تصور هذه الثورة كطموح نظري او حلم لم يعرف طريقه الى ارض الواقع بعد . الفكرتان خاطئتان لان الثورة الثقافية تلبي - من ناحية - حاجة ملحة في باطن المجتمع ، وتعيد التوازن الى معادلة بلغت من الخلل حدا يهدد حاضر الوطن ومستقبله على السواء . اي ان الثورة «مطلوبة» من عمق اعماق الواقع الشامل للارض والانسان والحضارة ، وهي - من ناحية اخرى - ليست أمنية تجريدية معزولة عن ممارسات العمل السياسي والاجتماعي في مصر . ان مجموعة المبادرات الشعبية التي شقت طريقها في الصخر غداة الهزيمة في ٦٧ الى حرب اكتوبر ٧٣ ثم ما وقع بين يناير ١٩٧٥ ويناير ١٩٧٧ حيث كادت الانتفاضة الشعبية تبلغ ذروتها ، تشكل في مضمونها الحي الارهاص الواقعي للثورة الثقافية . ومعنى ذلك انه في اللحظة التي ولدت الحاجة الى هذه الثورة ؛ ولدت ايضا المعالم الرئيسية لجنينها الذي حملت به بطن مصر عشر سنوات كثيفة مركزة . و«المطلوب» اذن هو الاستعداد النشيط لاستقبال المولود القادم ، والاسهام بأقصى درجات اليقظة في تيسير عملية ولادته ، والحيلولة بأخطر ما نملك من وسائل دون اجهاض الأم العظيمة التي أثمرته .

ولا بد في البداية من التعرف الحميم على الواقع الخام ، وطبيعة الحاجة الملحة التي ينبض بها حتى نستطيع تصور الولادة القادمة ، واحتمالات العسر

واليسر في حالة وقوعها ، واحتمالات الاجهاض ايضا . وفي البداية كذلك لا بد من الاشارة الى ان الثورة الثقافية في مصر ، لا تستهدف تغييرا للبناء الفوقي وحده ، وانما هي تضع نصب عينيها ذلك التشابك المعقد بين القمة العلوية للهرم الاجتماعي «الثقافة» والقاعدة المادية «الانتاج» . اي انها في حقيقة الامر تزاوج بين تغيير علاقات الانتاج والقيم الاجتماعية على السواء . كيف ذلك ؟

ان المشهد الاجتماعي المصري يبدو من الخارج بالغ الاتساق ، فهو صورة كلاسيكية للمجتمع الراسخ حضاريا الى عمق سبعة آلاف سنة (من الفراعنة الى اليونان والرومان ، الى المسيحية والاسلام ، والعروبة ، الى العصر الحديث) يتميز بحكم موقعه الجغرافي بنوع قديم ومستمر ، من المركزية الصارمة التي هيأ لها وادي النيل ونظام الري ، محاطا على الضفتين بصحراء شاسعة تغري بالغزو والغزو المضاد ، يتوسطها الشريط الاخضر الضيق الخصب معا ، وينتهي عند البحر الابيض المتوسط ليصبح قدر مصر ان تكون همزة الوصل بين قارات ثلاث، ويتخذ هذا الاتصال مغزى تاريخيا بشريان قناة السويس الذي يوحد — عبر البحر الاحمر — المغرب بالمشرق في مصير عربي مشترك .

يبدو المشهد هكذا ، من الخارج ومن فوق السطح ، بالغ الاتساق ، كما تبدو اهرامات الجيزة لعيني سائح من بعيد ، من نافذة طائرة مثلا . ولكن الحقيقة — على الصعيد الحضاري — هي ان آلاف السنين من تراكم الازمنة قد أورثت في الاغلب الأعم اكداسا هائلة من العادات والتقاليد والمعتقدات التي تقف في خط مضاد لروح العصر الحديث . ولعل السلوك اليومي للفلاح المصري الذي يشكل الغالبية الساحقة لسكان وادي النيل ، ينتمي الى اغوار سحيقة في جوف التاريخ ، بحيث انه يستطيع تطويع المستحدثات العصرية لعقليته البدائية وليس العكس . ومن هنا يظهر لنا تحت الميكروسكوب (الشرخ) الاول فيما يسمى — خطأ — بالوجدان المصري ، وهو التناقض المروع بين الاقلية النادرة التي تستجيب لمنجزاتالحضارة الحديثة وتتفاعل معها — بدرجات متفاوتة — والاكثرية التي تستنيم لخرافات عصور الظلام . والحقيقة ايضا ان هذه الآلاف من السنين لا تشكل (استمرارا) حضاريا ، لان فترات الانقطاع التاريخي قد جزاتها على نحو يكاد يجعل منها وحدات منغلقة على ذاتها ، بحيث يبطل القول الرومانتيكي الساذج : ان الانسان المصري المعاصر يجسد امتدادا عضويا للانسان القديم ، وهو القول الذي توالدت عنه مختلف الدعوات الشوفينية (١٠٥) .

ومن ناحية اخرى ، فان المركزية الثابتة على مدى السنين قد اثمرت حقا قيام (الدولة) في مصر منذ أمد بعيد ، وهو دليل «التمدن» و«النظام» ، ولكنها ايضا كرست القهر والبيروقراطية جنبا الى جنب .. ان ظهور مؤسسة المؤسسات منذ

---

١٠٥ — تراجع هذه النقطة تفصيلا لغالي شكري في كتابه «عروبة مصر وامتحان التاريخ» دار العودة — بيروت ١٩٧٤ (ص ١٢٣ — ١٥٠) .

فجر التاريخ المصري هو تعبير مزدوج الدلالة على تقدم العقل المصري والعبودية الاجتماعية في وقت واحد . كذلك الشريط الاخضر الضيق البالغ الضيق والذي وصفه هيرودوت بأنه «هبة النيل» ، فان خصوبته التي تتغنى بها الاشعار لا تقل اهمية في التحليل عن «الفقر» الذي صاحبها في توزيع غلة الارض المحدودة . اما القدر الجغرافي الذي يدعو البعض الى التباهي ، فانه جعل مصر قبلة انظار الغزاة على مر التاريخ ، فهمزة الوصل بين القارات الثلاث ليست وردة جميلة فحسب ، وانما هي شوكة ايضا ربما ادمت شبكات الاستغلال العالمية الواسعة في ظل الامبراطوريات القديمة او الحديثة ، ولكنها ادمت ايضا وفي المقام الاول ، سكان هذه الجوهرة المتلألئة بين النيل والبحرين الابيض والاحمر . واخيرا ، فالصحارى المتمدة شرقا وغربا والتي يمكن ان تكون ـ وكانت يوما ـ جسرا بين عروبة افريقيا وعروبة آسيا ، كادت في اكثر الاحايين ان تكون سياجا غير مرئية اوحت للكثيرين بمزيد من القوقعة (التي تصل احيانا الى نقيض الغاية التاريخية كحرب مصر وليبيا في تموز ١٩٧٧) .

والنتيجة ؟ هي ما دعوناه مرارا بالتخلف الحضاري المروع والتقاليد غير الديموقراطية في اسلوب الحكم(١٠٦) . وقد انعكس التخلف والديكتاتورية على التكوين الاجتماعي للمصريين بمختلف طبقاتهم ، حتى ان «الثقافة» في اغلب العهود كانت طموحا وحلما وانعكاسا لتأثيرات وقتية واستشرافات خارجية اكثر منها انعكاسا موضوعيا امينا للواقع الذي يئن من هول المسافة الدائمة التي تفصل بينه وبين مستوى العصور المتتالية . ويخطىء المؤرخون ـ لذلك ـ خطأ فادحا حين يتخذون ـ مثلا ـ من بعض الاعمال الفنية وثائق وشواهد على حقائق المجتمع المصري ، فالارجح ان الدراسات الميدانية للعادات والتقاليد والقيم والاعراف والافكار والسلوك لمختلف الفئات والشرائح والطبقات ، هي اقرب الوسائل الى الدقة والتشخيص(١٠٧) .

ولعله من ابرز مظاهر التخلف تلك النسبة البشعة والمتزايدة لعدد الأميين في مصر .. فبالرغم من برامج محو الأمية التي اتقنت صياغتها مختلف النظم والعهود، واسست لها المراكز العلمية «كما هو الحال في قرية سرس الليان النموذجية» ، فان الحال ما زالت كما هي عليه ، بل ان الكثافة السكانية التي تهدد بالانفجار الحقيقي تمنح الأمية بعدا خطرا اشارت اليه سيمون دي بوفوار ذات مرة حين وصفت كل طفل جديد بأنه «كم" عبثي يضاف الى الوجود» . وانتشار الأمية

---

١٠٦ ـ يهمني التأكيد هنا على ان هاتين الظاهرتين قد شغلتا حيزا واسعا في انتاجي الفكري منذ كتابي الاول عن «سلامه موسى وازمة الضمير العربي» الذي صدرت طبعته الاولى عام ١٩٦٢ الى احدث ما كتبت ، وخصوصا «مذكرات ثقافة تحتضر» عام ١٩٧٠ و«التراث والثورة» عام ١٩٧٣ .

١٠٧ ـ احب ان اشير هنا ببالغ التقدير الى مؤلفات الباحث الاجتماعي المصري الدكتور سيد عويس واهمها بالنسبة لهذه النقطة «من ملامح المجتمع المصري المعاصر» ١٩٦٥ و«الخلود في التراث الثقافي المصري» ١٩٦٦ و«عطاء المعدمين» ١٩٧٣ .

الساحق يتيح لاجهزة الاعلام البصرية السمعية فرصة الانتشار الساحق ايضا ، الامر الذي يرسخ «قيم ومبادىء النظام» دائما في وعي الأمي ، او بمعنى ادق هو يسهم في تغييب هذا الوعي تماما ، ومن هنا كانت الامية قضية سياسيـــــة لا حضارية فحسب ، ذلك ان الهبوط المدمر لمستوى الوعي يؤدي حتما الى القناعة الابدية بما هو قائم ، والاستسلام غير المشروط لما هو مقرر . لذلك تدخل الأمية من اوسع الابواب الى صلب قضية الديموقراطية وقضية العدل الاجتماعي . ان عدد الفلاحين المصريين وحدهم يبلغ حوالي ٢٥ مليونا من اصل عدد السكان الذي يبلغ حوالي ٣٧ مليونا ، وتسويد الأمية بينهم هو تسويد لقيم الدكتاتورية والظلم الاجتماعي . وهنا يبدأ التراث الشعبي الطويل العمر في امداد الجهل وشحن غيبة الوعي ، بالمأثورات الوجدانية الجاهزة التي تبرر «الصبر» على الحـــــال و«الرضا» به ، واحيانا «الفرح» لما يمكن الحصول عليه من مكافآت في العالـــم الآخر . وليس معنى ذلك ان امية الفلاحين المصريين قد اغلقت افواههم بالأقفال الحديدية ، فقد ثاروا مرارا ضد الغزاة والاقطاعيين ، ولكن تمرداتهم جميعهـــا اتسمت بالتلقائية والانقطاع . والتلقائية هي وليدة الوصول الى حد مشارفة الموت دون اسعافات أولية ، فالصرخة حينئذ لا تمثل وعيا ، وانما تجســـد غريزة . والانقطاع يجسد الخوف والاكتفاء بما هو موقت سواء كان عقابا او رشوة (١٠٨) .

ومن ابرز مظاهر التخلف ايضا ذلك الفصام الجماعي بين «استهلاك» منجزات الحضارة العصرية و«الرفض» الشعوري او اللاشعوري لمجموعة القيم والافكـار العصرية . هذا الفصام يشمل الأمي والمتعلم والمثقف على السواء ، بحيث باتت معدلات التطور الروحي للشعب من البطء ، للدرجة التي تهدد معها تطور الانتاج . ان التصنيع الخفيف والثقيل ، والعلوم الطبيعية ، والتحديث الآلي في الزراعة، كل ذلك يخلق ــ في ظل القطاع العام والاصلاح الزراعي ــ نوعا جديدا مـــــن العلاقات الاجتماعية سواء بين ادوات الانتاج والايدي العاملة والقوى الذهنيـــة للتكنوقراط ، او بين القوى العاملة يدويا وذهنيا . كما ان هذه العلاقات الجديدة التي اشتملت بالضرورة على أسس جديدة للتعامل بين الفـــلاح والارض ، وبين الفلاح والدولة ، وبين الفلاح والفلاح ، كان لا بد ان تثمر في خاتمة المطـــــاف مجموعة جديدة من قيم التفكير ، وانفعالات الوجدان ، وتعابير السلوك . ولكن الحقيقة الصارخة بالالم ، هي ان الفجوة بين التطور المادي في مصر ــ قبل وبعد ثورة يوليو ٥٢ ــ والتطور الروحي للشعب ، تبلغ من الاتساع حدا مخيفا . واذا

---

١٠٨ ــ يمكن متابعة الجدول البياني لهذه الفكرة كما صاغتها الرواية المصرية مثلا ، منـــــذ «زينب» لمحمد حسين هيكل ١٩١٤ و«يوميات نائب في الارياف» لتوفيق الحكيم ١٩٣٤ و«الارض» لعبد الرحمن الشرقاوي ١٩٥٤ و«الحرام» ليوسف ادريس ١٩٥٩ و«ايام الانسان السبعة» لعبد الحكيم قاسم ١٩٦٦ و«هذا ما يحدث الان في مصر» لمحمد يوسف القعيد ١٩٧٧ ثم البحث النقدي الهـــام «الروائي والارض» لعبد المحسن طه بدر .

كان البعض يزهو ــ بالحق ــ لأن فلاحي مصر وعمالها وطلبة جامعاتها قــــد تعاملوا مع الاسلحة المتطورة في حرب اكتوبر ٧٣ تعاملا انجز انتصارات الايــــام الاولى ، فان هذه الحقيقة الرائعة والجديرة بالتخليد لا تنفي الظاهرة بل تؤكدها. ان بيئة الحرب ــ الجيش ــ بهدفها المحدد وهو التحرير ، وبتدريباتها الصبورة على عناق الآلة الحديثة ، وأسلوبها العصري في التفكير العسكري هي التي انجزت «الاستثناء» وبقيت القاعدة الراسخة سارية في التفكير السياسي ــ مثلا ــ الذي يتحمل اساسا وزر الاخطاء التي وقعت اثناء وبعد القتال . ومع ذلك ، فلم تكن الملائكة والرسل والانبياء هم الذين يقاتلون ــ كما اعلن ذلك شيخ الجامع الازهر ــ وانما كان البشر وقد خلوا الى حد كبير ــ لاسباب اضطرارية ــ من مرض الفصام الجماعي . وهو المرض الذي يفصلنا عن الاسرة الانسانية الصانعة للحضارة ويحرمنا شرف وحق المشاركة في بناء العصر ، لاسترخائنا في غيبوبة الاستهلاك الحضاري (ان جاز التعبير عن استعمال الطائرة والسيارة والثلاجة والتليفزيون ... الخ) ، وابتعاد مخيلتنا عن حلم الانتاج الحضاري (بالقبول غير المشروط لفكر العصر) .

ولقد ترتب على هذا الفصام الخطير ــ الذي يدفع استاذا جامعيا الى تدريس احد العلوم الطبيعية في المعمل صباحا ، ويذهب الى غرفة مظلمة لتحضير الارواح مساء ــ ان تولّد عنه نوع خطير من انواع انقسام الشخصية، هو ما يمكن تسميته بازدواجية الفكر والسلوك . اننا هنا نطرق باب الاخلاق التي يصر المجتمــــع المصري ــ ظاهريا ــ على التمسك بألبابها ، والحقيقة هي انه من اكثر المجتمعات بعدا عنها بأي مقياس من هذه الزاوية .. فالتفكير يدور في حلقة مغلقة علــــى ذاتها كالدائرة ، وكذلك السلوك ، بلا تماس حقيقي او تفاعــــل بين الدائرتين المغلقتين . ومن هنا كانت مختلف الامراض الخلقية المتفشية لا تخرج في جذورها المتشعبة عن حدود الازدواجية بين الفكر والسلوك ، بين الوجه والقناع . وهكذا فالانسان المصري عموما لا يساوم العصر فقط ، ولا هو يساوم الموروث الشعبي فقط ، وانما هو يساوم نفسه اولا واخيرا . ولربما كانت نسبة الجرائم في مصر قليلة بالنسبة لغيرها من دول العالم ، ولكن الجرائم التي لا تصل ابواب المخفر ، والتي لا تقع عليها عينا شرطي ، والتي يمكن ادراجها تحت عنــــوان الازدواجية ، ترتفع نسبتها الى درجات مذهلة ، عمودها الفقري هو الكذب على النفس وعلى الآخرين . ومن الطبيعي ان تختلف دواعي هذا الانقسام بين الطبقات العاليــــة والطبقات الفقيرة ، بين المثقفين وانصــــاف المتعلمين والأميين ، بين الريــــف والمدينة ، ولكن اختلاف الاسباب لا ينفي الظاهرة الشاملة للمجتمع . وهــــي الظاهرة التي اثمرت «الشخصية الفهلوية» على صعيد السلوك ، و«التحشيش» على صعيد العادات ، و«عبادة الموتى» على صعيد القيم .

ويتجسد هذا الفصام في تلك الهوة الشائنة بين القرية والمدينــــة المصرية ، وكأن الوطن امتّان ، وكأن العرق جنسان ، وكأن المجتمع شعبان . ان المجتمــع المصري في جوهره مجتمع طبقي كلاسيكي يخلو تقريبا من النتوءات العشائريــــة والطائفية والعنصرية ، ولكن المسافة بين الريف والمدينة في مصر تغطي على هذا

الجوهر باكثر السحب سوادا ، بحيث يهتز هذا الجوهر ـ غير الساكن ابدا ـ اهتزازات عشائرية وطائفية وعنصرية في بعض الاحيان . ان احتقار العمل اليدوي ، وارتفاع شأن العمل الذهني ، واحتقار المراة وارتفاع شأن الرجل ، واحتقار الفرد وارتفاع شأن الاسرة البطريركية ، واحتقار العمل الحر وارتفاع شأن الميري وترابه (العمل في الحكومة) ، واحتقار العقل وارتفاع شأن الغيب ، واحتقار «الاهالي» وارتفاع شأن «السلطة» ... كلها من القيم «العامة» في مصر، ولكنها من القيم «الخاصة» التي يتميز بها الريف المصري عن المدينة ... بحيث اصبح الفلاح «منبوذا» أما ابن المدينة فهو السوبرمان . ان طبقية العلاقة بين القرية والمدينة المصريتين تكاد تشكل ظاهرة متكاملة ، فالى جانب تقسيم العمل ، هناك الانقسام الحضاري المروع ... فبالرغم من المصالح المشتركة بين اغنياء الريف واغنياء المدينة ، وبين أجراء القرية وعمال المدينة ، الا ان المدينة ككل تمارس قهرا اجتماعيا وحضاريا ضد الريف .. فهو صاحب الايدي الرخيصة والمادة الخام وهو السوق الذي تصدر اليه المنتجات المصنعة ، وهو ايضا الحقل الواسع الاطراف الذي يستمع الى الترانزستور ، وقد اصبح ميسورا ان يعلقه الفلاح في عنق البقرة وهي تشق بالمحراث قلب الارض ، فالمدينة تصدّر ايضا بضاعتها الاعلامية وثقافتها ليظل الريف في اطارها منضبطا لا يحيد .

ولعله من مظاهر التخلف البارزة على جبين مصر ؛ ذلك التهرؤ التنظيمي في العمل السياسي . وبالرغم من انه يمكن القول ان العرش والاستعمار والاقطاع والبرجوازية ؛ كانت لها جميعا تنظيماتها السياسية ، بينما عانت الطبقة العاملة الاهوال لاقامة حزبها ، الا ان ظاهرة التهرؤ التنظيمي يشمل احزاب مختلف الطبقات على الاطلاق . ويمكن القول ايضا ـ في المقابل ـ ان اجهزة «البوليس السياسي» في مختلف عصور مصر الحديثة كانت تمثل «اقوى حزب منظم» . أما التنظيمات الجماهيرية سواء كانت نقابات او احزاب او اتحادات ، وسواء كانت للاقليات او للاغلبية ، وسواء كانت علنية او سرية ، فانها كانت بعيدة ـ لهذه الدرجة او تلك ـ عن معنى الحزب البرجوازي او الثوري . كان الانقطاع دائما من سماتها الاساسية، كما كانت الفوضى سمة اخرى. ان «الاحرار الدستوريين» و«السعديين» كانوا يمثلون حكومات الاقلية في نواد للصفوة . أما حزب الوفد ـ اكبر احزاب الاغلبية ـ فكان شارعا اكثر منه حزبا ، شارعا معلقا بسعد زغلول ومن بعده النحاس وقبلهما الليبرالية السياسية . أما «مصر الفتاة» و«الاخوان المسلمون» فأولهما تنظيم صغير ، وثانيهما كبير ، ولكنهما معا بلا جماهير خارج النطاق التنظيمي ، وفي ظل اكثر فترات الديموقراطية تفجرا قبل ٢٣ يوليو اي في ظل انتخابات عام ٥٠ الشهيرة لم يفز الاخوان بمقعد واحد في البرلمان . انها تشكيلات شبه عسكرية أقرب لان تكون ارهابية اكثر منها تنظيمات بل احزاب سياسية . وبعد ثورة يوليو حاول عبد الناصر المستحيلات الاربعة : هيئة التحرير ـ الاتحاد القومي ـ الاتحاد الاشتراكي ـ التنظيم الطليعي ـ ليبني حزبا ، دون جدوى .

ما هو السبب ؟ ليس القهر وحده ؛ فالاحزاب التي كانت في السلطة لم تنج من التهرؤ . واذا تحدثنا عن التنظيمات الشيوعية فهي مأساة كاملة رغم البطولات والتضحيات الجسورة ، ورغم الدور الفكري الرائد الذي قامت به في تاريخ الثقافة العربية ، ولكنها ايضا رغم امتلاكها لنظرية كاملة في التنظيم الثوري ظلت على الدوام اشتاتا متناثرة. هل هو التخلف ؟ ربما، ولكنها احد مظاهره البارزة فقط ، فهناك دول اخرى ــ كالهند ــ استطاعت رغم التخلف ان تؤصل فكرة التنظيم في تربتها تأصيلا عميقا . هناك امريكا اللاتينية وافريقيا ــ الحزب الغيني مثلا ــ الكثير من اقطار الوطن العربي مشرقا ومغربا .

لا شك ان للتخلف نصيبا موفورا في نشأة هذه الظاهرة الغريبة، ولكنه بمفرده لا يفسر شيئا ، لانها ظاهرة بالغة التعقيد ، فالقول مثلا ان عشرين عاما من ثورة يوليو قد اخلت الساحة السياسية من الاحزاب ، قول مردود بالتجربة البرتغالية المشهودة ، حيث ان خمسين عاما من القهر لم تحل دون النشاط الحزبي تحت الارض ، حتى انها ظهرت في اوفر عافية غداة سطوع الديموقراطية .

على اية حال ، فان التخلف الحضاري لبلد يزهو بعض بنيه بالمجد الحضاري التليد هو المقولة الاولى ، في ثورة مصر الثقافية : انها ليست حوارا فوقيا مع مجموعة الافكار المتداولة على المسرح السياسي لمصر المعاصرة ، كما انها ليست تغييرا تحتيا للبنية الاقتصادية والتكوين الاجتماعي ، وانما هي حل المعادلة الصعبة بين القمة العلوية للهرم وقاعدته المادية ... فالاقتصار على الحوار الفوقي يزيد الازمة اشتعالا ، ذلك ان تأليف وترجمة وابداع مئات الالوف من الكتب قد يشبع نهم ٥ بالمئة من سكان مصر ، ولكنه بالتاكيد لن يمس وجدان ٩٥ بالمئة يحيا ٧٥ بالمئة منهم في ظلمة الخرافة ، وال ١٥ بالمئة الباقون تراودهم الغواية . بل ان هذا الكم الهائل من «الثقافة» سوف يصل بالتناقض الاليم الى غايته القصوى حين تصبح «المكتبة في الرؤوس» ديكورا لكوخ مهجور او لمقبرة نائية . كذلك فان الاتجاه الى التصنيع والتحديث الآلي وحده سوف يجعل من الكوخ ماكينة ضخمة ومن المقبرة جهازا الكترونيا بالغ الرقي، وكلاهما خال من الانسان ــ الانسان، فيمسيان قصرا مسكونا بالاشباح .

اما المقولة الثانية فهي الديموقراطية، بمعنى ادق انعدام التقاليد الديموقراطية. والتقاليد الديموقراطية اشمل من مسألة الديموقراطية السياسية وابعد غورا في تلافيف الكيان الاجتماعي : فالديموقراطية الرأسية هي التي تتصل بنظام الحكم ومؤسساته وتشريعاته ، وادواته التنفيذية ، والديموقراطية الافقية هي التي تتصل بالموازين والرؤى السائدة على برامج التعليم ونظام الاسرة ، وعلاقات الانتاج، وعلاقات الاستهلاك . الديموقراطية الاولى تختص بالعلاقة بين المواطن والدولة ، والديموقراطية الاخرى تختص بالعلاقة بين المواطنين وبعضهم البعض . ولعله من المفارقات الداعية الى التأمل ان حزب الاغلبية الشعبية قبل ثورة يوليو لم يحكم طيلة ربع قرن او يزيد اكثر من اربع سنوات ونصف في ظل ما سمي حينذاك

بالنظام الليبرالي. ومن المفارقات ايضا ان النظام الجديد لم يتوصل قط الى صيغة ديموقراطية صحيحة تتسق مع مضمون اجراءاته الوطنية ، بل ارتفعت لافتات الاشتراكية والاشتراكيين في غياهب السجون . وبعد رحيل عبد الناصر واعلاء شعار «سيادة القانون» اصبح المقصود هو سيادة القوانين المعادية للقانون .. الديموقراطي !! وهكذا ، فمنذ دستور ١٩٢٣ حتى الان ــ اكثر من نصف قرن ــ في تاريخنا الحديث ، لم يحصل المواط المصري على الديموقراطية بأي من معانيها ، باستثناءات نادرة . ومن جراء هذا الوضع المشين للديموقراطية المصرية ــ رغم الشهداء والكتابات ــ ترسخت اعتقادات ومثل ، وشاعت افكار وانفعالات، وعادات ومشاعر تعادي جوهر التقدم وتحطم عنق النهضة .

ومن السخف السؤال التقليدي عن الدجاجة والبيضة أيهما أسبق : التخلف ام الدكتاتورية ؟ فالحق ان التعبيرين كلاهما يختزلان ملايين التفاصيل الصغيرة التي تتشابك فيما بينها على نحو مكثف وعميق الأبعاد ، بحيث يصبح السؤال الاهم عن هوية الثورة الثقافية المصرية : ماذا تكون والى اين تسير ، وماذا تحقق؟

(٣) حين تجلت مظاهر الاحتجاج والسخط على هزيمة ٦٧ في بداية العام التالي ، فوجيء بها معظم المراقبين ، سواء من ناحية الكم او النوع او الشعارات المطروحة . كانت غالبية الحشود من العمال والطلاب . وكانوا بالذات من بين عمال المصانع الحربية وطلاب الجامعات ، وقد تبلورت الهتافات ــ على وجه التقريب ــ حول شعار الديموقراطية . وكان مصدر المفاجأة هو انه منذ عام١٩٥٤ لم تعرف «العواصم» المصرية اي نوع من المظاهرات المضادة للحكم .. لقد عرفت هذه العواصم مظاهرات التأييد المطلق والنسبي ايام السويس عام ١٩٥٦ ، وايام الوحدة عام ١٩٥٨ ، واثناء زيارة خروشوف ١٩٦٤ ، ولكنها لم تعرف الاضرابات والاعتصامات الكبيرة الحجم والصريحة في مناواة اسلوب الحكم منذ ازمة مارس (آذار) ١٩٥٤ . وكان التحليل الجاهز لدى المراقبين ؛ هو ان هزيمة حزيران بلغت من الضخامة والمفاجأة هذا الحد الذي انعكس في تحركات العمال والطلاب منذ فبراير (شباط) ١٩٦٨ . ولكنهم ــ مع ذلك ــ ظلوا مشدوهين بعاملين هما: ان مصر قد خلت رسميا من المنظمات السياسية والاحزاب طيلة تلك الفترة ، وأن ايديولوجية النظام هي الفكر السائد على اجهزة الاعلام الواسعة الانتشار ، وإذن فمن اين جاءت «الاجيال الجديدة» بأفكارها وقدراتها التنظيمية المباغتة التي تتجاوز كونها مجرد رد فعل للهزيمة ؟

للرد على هذا السؤال لا بد من القول ان مصر لم تخل يوما من الافكار التي تختلف الى هذه الدرجة او تلك ؛ مع ايديولوجية السلطة السائدة . وربما كان ذلك امرا طبيعيا في اي مجتمع طبقي تتعارض فيه المصالح الاجتماعية ، بل وتتباين وجهات النظر احيانا حول المسألة الوطنية ... فبالرغم من اية قيود تفرضها السلطة القائمة على بقية الايديولوجيات المختلفة معها ، لا بد وأن الطبقات والشرائح والفئات الاجتماعية تبحث لنفسها اولا عن ثغرات في جدار النظام القائم

(سواء في مؤسساته السياسية او اجهزته الاعلامية او تشريعاته) ، وفي الوقت نفسه تنحت لنفسها ثانيا قنواتها السرية ونصف السرية والعلنية ، أيا كان الثمن الذي يمكن ان تدفعه في البحث عن الثغرات او في نحت القنوات .

وهكذا ، فان إرهاصات الثورة الثقافية في مصر ، والتي بدات رسميا غداة الهزيمة ـ اي في بداية عام ١٩٦٨ ـ لم تولد في فراغ . لقد كانت هناك على الاقل اربعة تيارات فكرية رئيسية تملأ خياشيم الرئة المصرية ثقافيا وسياسيا : اولها الاتجاه الديني الذي تجسده تنظيميا جماعات الاخوان المسلمين ، والشبان المسلمين ، وشباب محمد وغيرها من التسميات الجديدة على مصر ؛ كحزب التحرير الاسلامي وما سمي بعدئذ بجماعة «التكفير والهجرة» ، والاتجاه الثاني هو اليسار الماركسي ؛ وتجسده المنظمات الشيوعية قبل ان تحل نفسها ، والمنظمات الجديدة التي ولدت بعد هذا الحل . والاتجاه الثالث ـ وقد يسمى بالاكثرية الصامتة ـ هو التيار الليبرالي ، وهو يتجسد في شخصيات وكتابات اكثر مما يتمثل في تنظيمات واحزاب . والاتجاه الرابع ـ وقد يدعى بالاكثرية الشائعة ـ هو التيار اليوليوي الذي يفكر من خلال المنجزات المادية لثورة يوليو، ومن خلال ميكروفونات الاذاعة ، وقد تطور جزء لا يستهان به من هذا التيار بعد رحيل عبد الناصر بحيث اصبح من الممكن تسميته بالتيار الناصري الذي يصوغ مقولته الايديولوجية من مجموعة القيم والافكار الرئيسية لجمال عبد الناصر .

ولا بد من التاكيد على ان هذه الاتجاهات ـ باستثناء الاخير ـ كانت قائمة قبل الثورة ، ولا بد من التأكيد ايضا ان هذه الاتجاهات ، كتيارات فكرية ، قد غزت معظم الطبقات الاجتماعية قبل وبعد الثورة ، ولا بد من التأكيد إخيرا ان نسيج البرجوازية الصغيرة هو اعراض الانسجة الطبقية في المجتمع المصري ، وبالتالي فهي الخامة الرئيسية التي دارت من حولها ونبعت من صلبها احيانا ، وعملت في صفوفها اغلب الاتجاهات الفكرية المتصارعة . وينبغي ان نتوقف طويلا عند هذه الظاهرة ، فلا يمكن القول مثلا ان المناخ الاجتماعي الذي ترعرع فيه الفكر الاشتراكي هو الطبقة العاملة المصرية ، ولا يمكن القول ايضًا : ان الفكر الديني قد ازدهر في صفوف الفلاحين ، ولا يمكن القول كذلك : ان الفكر الليبرالي قد اقتصر على البرجوازية المتوسطة ، ولا يمكن القول اخيرا : ان الفكر الناصري لم يتجاوز مفعوله ابناء واحفاد الضباط الاحرار والمديرين والفنيين الجدد الذين تعاونوا مع الثورة . لقد دخل الفكر الديني صفوف الطبقة العاملة ، وكذلك الفكر الناصري والفكر الاشتراكي ، كما دخل الفكر الماركسي صفوف البرجوازية ، وكذلك الفكر الليبرالي ، والفكر الناصري . ولكن الحقل الاجتماعي الرئيسي لتطور هذه الاتجاهات وغربلتها وبلورتها ـ ولا اقول نشأتها وظهورها ـ كان البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة اختلافات دقيقة ، والمتداخلة فيما بينها على نحو غاية في التشابك والتعقيد .

ولا بد من الاعتراف المزدوج، بفضل البرجوازية الصغيرة على نشاطها الفكري المتقد من ناحية ، وبانعكاس قيمها الداخلية الدفينة على مختلف التيارات الفكرية

من ناحية اخرى ، فالبصمة الاساسية التي تكاد تكون قاسما مشتركا اعظم بين هذه التيارات هي بصمة البرجوازية الصغيرة .. وهي الشريحة الطبقية التي طال حول تشخيصها الجدل في صفوف الماركسيين المصريين زمنا ، هل هي المرحلة الدنيا للبرجوازية ام هي طبقة كاملة السمات النوعية والخاصة . وربما كـان مصدر الجدل هو الاقتصار على «عينة» دون غيرها من العينات، او محاصرة العينة النموذجية الشاملة الصفات في اطار ضيق من حركة الزمن تكاد تبلغ درجـة السكون . ذلك اننا لو اعتبرنا البرجوازية الصغيرة ـ بشكل عام ـ هي مجموعات الفلاحين الصغار والحرفيين ، والكادر الغالب من دولة الموظفين خاصة مـن اصحاب المؤهلات المتوسطة والجمهرة الواسعة من التجار ـ خاصة القطاعـي (المفرق) ـ والمتجول ، ونصف الجملة ، والنسبة العاليـة من اصحاب الورش الصغيرة والمهنيين .. فاننا حينئذ سوف نضع أيدينا على «طبقة» لها حدودهـا الاجتماعية بالرغم من تعدد أجنحتها واختلاف منابعها ؛ فانها تصب ـ اخيرا ـ في مجرى بالغ الاتساق والاستقامة الكلاسيكية : انها الطبقة التي تملك ؛ ولكن ملكيتها ـ أسلوبا وحجما في دورة الانتاج ـ لا تفضي بها مطلقا الى صفـوف البرجوازية المتوسطة ، كما انها ايضا الطبقة التي تخشى خشية الموت السقوط في «حضيض» الطبقة العاملة . انها تتمسك حتى النهاية بتراث الملكية الفردية، ولكنها في صراع طبقي ضار مع الطبقات الاعلى ، ولذلك تتضامن احيانا كثيرة مع الذين تخشى السقوط بينهم .

انها ليست «مرحلة طبقية» اذن تأتي في «بير السلم» البرجوازي ، كما قـد يكون شانها في بلدان اخرى ، وانما هي طبقة عريضة متميزة جذورها الرئيسية في الريف المصري ، وبعضها يمتد الى ما يسمى بالاحياء الشعبية في المدن الصغيرة منها والكبيرة . ولانها طبقة بالغة الاتساع والعمق والغنـى البشري ، كانت ولا تزال هدفا ووسيلة ، منبعا ومصبا لغالبية تيارات الفكر المصري المعاصر . ولأن مجراها متعدد الروافد والاصول ، فانها خصبة بطمي النيل المترسب منذ آلاف السنين ، وعرضة لتيارات الريح الطارئة من كل صوب . موجاتها متلاحقة وماؤها بين المد والجزر . انها طبقة حقا ، ولكنها نموذج كلاسيكي للذبذبة والتردد . لا تدفعها مصالحها الاقتصادية الشاملة فحسب ، بل تتجاذبها الطموحات الجزئية لفئاتها المتباينة الاسلوب والمكانة في الانتاج ، تجارها وزراعها وموظفوها وحرفيوها وطلابها . ولأن «الريف» هو جذرها و«الحي الشعبي» هو جذعها ، و«دولـة الموظفين» هي سيقانها . فان التخلف والبيروقراطية والدكتاتورية ـ هذه المقولات الثلاث الرئيسية في الثورة الثقافية المصرية ـ هي أبرز العناصر «الخاصة» في تكوينها المصري .

بعد هذا الايضاح لمصدر الجدل في صفوف الماركسيين المصريين حول هويتها ـ بالاحرى درجتها ـ الطبقية ارى ضرورة قصوى في استكمال هذا المعنى من زاوية اخرى هو اتجاه التطور ... اذ كان من الممكن ان يكون المستقبل المنظـور لهذه الطبقة هو الاضمحلال التدريجي بسقوط اجنحة رئيسية منها في «حضيض»

الطبقة العاملة بموجب قوانين اقتصادية موضوعية اهمها المزاحمة على «السوق» بينها وبين الشرائح البرجوازية الاخرى ، والتقدم التكنولوجي الذي لا يتيح لهـا احراز قصب السبق ، وانما يتيح ذلك لرؤوس الاموال المتوسطة والكبيرة . كما يأتيها التآكل التدريجي ايضا بمقدرة بعض شرائحهـا ـ خصوصا التجاريـة والعقارية ـ من بلوغ أسوار البرجوازية المتوسطة . اي انها بين اكثريتها التي كان يمكن ان تهبط ، واقليتها التي كان يمكن ان تصعد ، يتحدد مصيرها المحتمل في الانكماش واللامستقبل ـ ان جاز التعبير .

لولا ان الاجراءات الاقتصادية والاجتماعية لثورة يوليو قد انعطفت بهذا المسار النظري للبرجوازية المصرية الصغيرة ؛ انعطافا حاسما هيأ لها ـ بالاصلاح الزراعي، والتاميمات ، ومجانية التعليم في كل المراحل ، والتعيين الجبري لخريجـي الجامعات ، والاعتماد شبه المطلق على البيروقراطية ـ ان نمت «الطبقة» افقيـا ورأسيا حتى اصبحت «القاعدة الاجتماعية» للنظام ... فلقد تضاعف عـدد الفلاحين الصغار ، والموظفين ذوي الدخل المحدود ، والمهنيين الباحثين عن «العمل الحر» ، والحرفيين غير القادرين على استخدام الماكينات الكبيرة والتجار غـير القادرين على الاستيراد والتصدير . وقبل ان نستطرد لا بد من التوقف لحظـة نؤكد فيها على :

* ان هذا الحجم «المصري» ـ تقريبا ـ للبرجوازية الصغيرة لا يعني تلقائيا ـ كقاعدة اجتماعية للنظام ـ ان السلطة السياسية تمثلها وحدها ، فالحق ان سلطة ثورة يوليو قد تغير محتواها الاجتماعي اكثر من مرة ، واذا كانت الغالبية من الضباط الاحرار تنتمي في اصولها الطبقية الى البرجوازية الصغيرة ، فان هذه الغالبية لم تجسد طموحات هذا الاصل الطبقي وحده من اليوم الاول ومرة واحدة ، بل هي عبرت موضوعيا ـ باجراءاتها وقراراتها وشعاراتها وأساليبها ـ عدة تعبيرات في مراحل مختلفة ، كانت البرجوازية الصغيرة خلالها تستفيد الى جانب هذه او تلك من الطبقات الاخرى ، ولكنها دائما كانت «جماهير السلطـة السياسية » .

* ان هذا الحجم «المصري» للبرجوازية الصغيرة لا يعني مطلقا «انفرادهـا» بالمجتمع .. فكما انها لم تنفرد بالسلطة ، لم تكن وحيدة أبويها في الشـارع المصري . انها صاحبة الصوت الاعلى ، ولكنها ليست الصوت الوحيد . وكما ان علاقتها بالسلطة لم تكن علاقة التمثيل الطبقي المتجانس والمستمر ، بـل كانت السلطة «تضغط بها» على بقية القوى الاجتماعية ، فان علاقتها بالطبقات الاخرى ظلت في تحالف وتخاصم مستمر حسب موقعها هي من التطـور الاقتصادي . ولكن الطبقات الاخرى لم تكن تراوح مكانها ، فالطبقة العاملة ـ مثلا ـ ازدادت عددا وكثافة ووعيا وحداثة ، والبرجوازية المتوسطة لم تفقد الامـل بل راحت كالحرباء تتشكل وتتلون حسب الظروف الجديدة حتى استطاعت في خاتمـة المطاف ان تحسم صراع السلطة وتحدد اختيارها الاقتصادي في طريق التطـور

الراسمالي التقليدي بالرغم من القطاع العام والاصلاح الزراعي ، مما يشكل تهديدا اكيدا لاستقرار البرجوازية الصغيرة في المدى القريب .

* ان ما استطاعت البرجوازية المصرية الصغيرة ان تنجزه طيلة عشرين عاما هو تأجيل الاستقطاب الطبقي الحاد الذي كان ممكنا عشية ثورة يوليو ، وذلك باضمحلالها المفترض آنذاك سواء بالقفز الاستثنائي الى مصاف البرجوازية المتوسطة او بسقوطها اليائس في مصاف البروليتاريا (وربما كانت أعمال نجيب محفوظ من «القاهرة الجديدة» الى «خان الخليلي» الى «زقاق المدق» الى «الثلاثية» من القرائن الفنية على صحة هذا الفرض الفاجع) .. ولكن مفاجأة يوليو ٥٢ الحقيقية هي امتناع هذا الفرض النظري الواقعي عن التطبيق .. وقد تسبب هذا الاستبعاد المفاجىء للاستقطاب الطبقي ان «ملأت» البرجوازية الصغيرة الشاشة الاجتماعية والسياسية والفكرية لمصر عقدين من الزمان ، لم يكف خلالها الصراع الطبقي ؛ ولكنه تميز غالبا بالتطور «الاجتماعي» البطيء .

***

نتيجة هذا الخط البياني الاولي هي ان الحجم الاكبر والأعرض من «المثقفين» ولد وعاش ونما وترعرع في كنف البرجوازية الصغيرة . لا شك ان المثقفين ليسوا «طبقة» واحدة سواء بالانتماء الاجتماعي او بالالتزام الايديولوجي ، فكل الطبقات تنبت مثقفين ، وكل المثقفين يعبرون عن طبقات . ولكن الملاحظة الجوهرية على «المثقفين» المصريين هي ان كتلتهم الرئيسية تنتمي طبقيا الى اجنحة البرجوازية الصغيرة المختلفة سواء كانوا طلابا في الجامعات ، او كانوا من المهنيين والكتاب والصحفيين والفنانين . وهو ليس انتماء بالذكرى — فلعل الذكرى الاولى تمتد الى بيئة العامل الصناعي او الاجير الزراعي — وانما هو انتماء بالحياة الراهنة ، وتطور التكوين ، والنظرة الى الاشياء ، وأسلوب الانتاج — يدويا كان او ذهنيا — ومجموعة الضوابط والمعايير والقيم التي تتحكم في الفكر والسلوك . وهنا — بالضبط — يجدر بنا ان نحدد الخطوط العريضة التي نقلتها البرجوازية المصرية الصغيرة الى ابنائها وبناتها ؛ قبل ان نرصد العائد من هؤلاء اليها، والمردود منهم للمجتمع ككل :

* لقد نقلت اليهم اولا التخلف . وهو هذه المرة ليس «الأمية» الابجدية ، وانما هو الأمية الحضارية التي تشد قطاعا عريضا من المثقفين نحو التراث بأكثر معانيه سلفية وجمودا او العكس ، ونحو «الغرب» بأكثر معانيه قشرية وسطحية.. والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «رد الفعل» وليس التفاعل . كذلك ، فان الأمية الحضارية هي التي تتوقف بقطاع عريض من مثقفينا عند التجريد — اي المعادلة النظرية — او عند التجزيء اي التفاصيل الوصفية الصغيرة المنعزلة عن بعضها البعض . والعنصر المنهجي في كلا الرؤيتين هو «غياب السياق» — او البعد التاريخي — بين المقدمات والنتائج . ان البرجوازية الصغيرة بأصولها

الريفية والحرفية هي التي عكست تحلمها الاول ـ الامية الابجدية ـ عندما تسامت به الى المستوى «الثقافي» ، فأصبح امية حضارية .

* ان هذه الطبقة التي عاشت حياتها فريسة «رضا» السلطة المركزية سواء في دولة الموظفين البيروقراطية او في ارض الباشا الاقطاعي ، ومن بعده الجمعيات التعاونية ، هذه الطبقة التي تخشى وتمقت «الافندي» الذي كان صرافا ومعاونا للزراعة يملك القدرة على حجز المحصول سدادا لثمن السماد والبذور ، هي نفسها التي تطمح ـ وتحقق الطموح ـ لان يصبح ابناؤها «الافندية» اصحاب نفوذ واحذية للسلطة في وقت واحد . ان حذاء السلطان هو الذي يضرب على اية حال ، ويمس نعله مباشرة رؤوس الآخرين . ويبدو لي احيانا كثيرة ـ انطلاقا من هذه النقطة ـ ان المثقفين المصريين قد «نبغوا» في «الكلام» اكثر من «الفعل» بسبب هذا الهاجس التاريخي ، وان غالبيتهم الساحقة تبتعد عن «التنظيم الحزبي» لهذا السبب ايضا ، وان معظمهم يرجو الا يصطدم مع السلطان ، وان يتوافق معه لهذا السبب كذلك . والقلة النادرة التي «تستشهد» في سبيل ما تعتقد ، والاقل من القليل الذي «ينتظم» حزبيا للدفاع عن العقيدة ـ فضلا عن الاستيلاء على السلطة ـ لا ينجو رغم نبالة الشهادة وعظمة الاعتقاد من اخطاء هذه العقدة التاريخية التي اثمرتها وطورتها علاقة البرجوازية الصغيرة بالسلطة المصرية قبل وبعد ـ خصوصا بعد ـ ثورة يوليو ١٩٥٢ .

* ان هذه الطبقة التي ابتهجت بغير تحفظ لما اصيبت به الطبقة العاملة من ضربات ، كما انها ابتهجت بتحفظ لما اصاب البرجوازيات الاعلى من ضربات قد أيدت ـ بجماهيرها العريضة ـ موقف السلطة المصرية خلال العشرين عاما الماضية من قضية التنظيم الحزبي ، بالاضافة الى فرديتها الصغيرة غير المتحضرة التي تبتعد بطبيعتها عن فكرة التنظيم الجماعي و«رعبها» الاصيل من السلطان ايا كان بل «تطوعها» لخدمته ، فانها رأت في نموذج «التنظيم الواحد» حلمها الاسطوري الذي يحقق لها الا تكون «مع او ضد» ، يحقق لها الحضور السلبي ، بل الغياب الايجابي . انها بذلك قد اسهمت في ضرب قضية الديموقراطية من ناحية ، وبتأصيل التخلف التنظيمي ـ ان جاز التعبير ـ من ناحية أخرى . ان الفردية المتهالكة المريضة التي تؤدي الى التشرذم ؛ قد وجدت خلاصها المزدوج في تغييب الديموقراطية والتنظيم الجامع المانع .

* وهي الطبقة التي اثمر تخلفها «الفصام الجماعي» في المجتمع المصري ، وقد نقلته بأمانة الى مثقفيها ، فالازدواجية بين الفكر والسلوك من ثمار «التردد والذبذبة» الاصليين في بناء هذه الطبقة ، ويزيد في ترسيخهما التخلف الحضاري الذي تتمتع به قائلة : «ساعة لقلبك وساعة لربك» ، وليس من قبيل المصادفات ان «الشخصية الفهلوية» ، وجماهير «الحشيش» ، وعبّاد «الموتى» هم الابناء الاوفياء للبرجوازية الصغيرة ، بل ان القيم السلبية التي تحتقر المرأة والفرد والاهالي والعمل اليدوي ، وتعلي من شأن الرجل والاسرة الابوية ، والسلطة ،

والعمل الذهني ، هي ضوابط الفكر والسلوك السائد في صفوف البرجوازية الصغيرة . لذلك ، فرغم ان نبتها الاساسي من ارض الريف ، فانها سرعان ما تمثل به وتسهم في قهره بمجرد تعيين «الافندي» في المدينة . انها صاحبة القول الشائع «ان فاتك الميري اتمرغ في ترابه» اي تشبث بثوب «الحكومة» ، حتى وان ركلتك فالعق حذاءها .

هكذا كان الفداء الساري في أوصال «المثقفين» مزيجا مركبا من التخلف والدكتاتورية . والمثقفون ــ بطبيعة الحال ــ لا يرثون صفات الطبقة كما هي ، انهم يرثون الخطوط العريضة فحسب ، ولكنهم يملأون اللوحة ، بالاضواء والظلال والتفاصيل التي تحجب حقيقة الاصل احيانا .

والمثقفون المصريون الذين انحدروا من صلب البرجوازية الصغيرة او عاشوا حياتهم في ظل التكوين الاجتماعي لهذه الطبقة ، بينهم اليميني ، واليساري ، واليوليوي ، والناصري ، والاخواني ، والليبرالي ، ورغم ذلك تجمعهم ــ في المنهج ــ بدرجات متفاوتة ، البصمة الاجتماعية للبرجوازية الصغيرة برواسبها التاريخية واتجاه تطورها . انهم قد لا يعبرون سياسيا عن طبقتهم ، الاصلية ، ولكنهم ــ بالقطع ــ ينقلون الى تعبيراتهم السياسية المختلفة الكثير من «روح» هذه الطبقة . كيف ذلك ؟

(٤) بالرغم من المسؤولية التاريخية الملقاة على كاهل البرجوازية المصرية الصغيرة سواء من ناحية دورها السلبي في قضية الديمقراطية او من ناحية دورها المؤثر في التكوين الرئيسي للمثقفين المصريين ، الا ان هذا لا ينفي مطلقا ان هذه الطبقة هي التي تحملت ايضا عبء «الانتاج الثقافي» طيلة العشرين عاما الماضية، وانها كذلك ــ وهنا المفارقة التراجيدية ــ تحملت عبء الجزر الديمقراطي العنيف . ومنذ ثورة ١٩١٩ الى ثورة ١٩٥٢ كانت «جماهير» البرجوازية الصغيرة هي الركيزة الاجتماعية الاساسية لبناء الثورة السياسي ، كما انها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية الى هزيمة ٦٧ ظلت الدعامة المحورية لبناء مصر الثقافي. لماذا ؟ على الصعيد السياسي نجيب ان الكفاح ضد الاستعمار على اسس ليبرالية في اطار «الهيئة الوفدية» ــ وليس «حزب» الوفد ــ هو الذي استقطب الفلاحين والموظفين والحرفيين والطلاب في ثورة ١٩١٩ وما تلاها من انتفاضات. لم يكن العمال ولا كبار الملاك بعيدين عن الثورة ، بل لقد شارك العمال في قاعدتها ، كما شارك كبار الملاك في قيادتها ، ولكن البرجوازية الصغيرة كونت الجسم الرئيسي ، وهو الجسم الذي كاد يصيبه الاضمحلال بتعاظم القوتين الطبقيتين : البرجوازية المتوسطة والعمال الصناعيين والأجراء الزراعيين ، لولا قيام ثورة يوليو التي اتاحت لهذا الجسم نموا مفاجئا قضى على ظاهرة الاستقطاب الطبقي الحاد .

وعلى الصعيد الثقافي نجيب بأن البرجوازية المتوسطة التي دشنت ميلادها ثورة ١٩١٩ لم تنجز المهام «الوطنية الديمقراطية» التي رشحتها لتطوير المجتمع

المصري من مرحلة التبعية الاستعمارية الى مرحلة الاستقـــلال (١٠٩) . وكانت معاهدة ١٩٣٦ ، وحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وحريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ بمثابة الادلة السياسية الدامغة على انتهاء الدور الطليعي الذي قامت به البرجوازية المتوسطة منذ اقرار دستور ١٩٢٣ ، وتأسيس بنك مصر وشركات «بيع المصنوعات المصرية» . ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كان يتعين على البرجوازيـــة المصرية انجازها لم تكن في يوم من الايام مجرد (استقلال سياسي) او (يقظـــة قومية) ، وانما كان لا بد لها من ان تعي (الإشكال الحضاري) الذي صادفتـــه اوروبا غداة العصور الوسطى . ذلك ان المسار التاريخي للبرجوازية المصريـــة يختلف كيفيا عن مسار البرجوازيات الاوروبية ، لا من حيث التخلف الزمنـــي بمحتوياته ومضاعفاته فحسب ، وانما من حيث المكونات الاساسية للسيـــــاق التاريخي . ان عصر النهضة الاوروبية مثلا لم يكن مرادفا او موازيا او مطابقا لميلاد البرجوازيات القومية في اوروبا ، ولكنه بغير شك مهد لميلاد العصر البرجوازي سواء بالمكتشفات الطبيعية والفلكية او بنشأة الصناعات الحرفية في المدن ، او باعادة النظر الشاملة في القيم الثابتة والسائدة والشائعة . ولقد ادت هذه كلها الى تفكيك نسبي للعلاقات الاجتماعية والرؤى . ولكن «نقطة الحســـم» كانت التناقض الحاد بين اسلوب الانتاج وقواه سواء كانت الآلات او الايدي العاملة . وهو التناقض الذي لم يحل الا بالثورات البرجوازية المتتالية والتي كانت الثورة الفرنسية طليعتها . انها الثورات التي جسدت اقتصاديا وسياسيا «جوهـــر» عصر النهضة وانفجاراته الممتدة في عصر التنوير وذروته النهائية في القـــرن التاسع عشر ، والتي آذنت بنهاية تاريخ وبداية آخر (١١٠) .

لم تكن الكشوف العلمية التي صاحبت عصر النهضة الاوروبية مجرد انقلاب في المخيلة البشرية حيث كانت ترى الانسان والله والطبيعة على نحو ما ؛ واصبحت ترى هذا الثالوث على نحو آخر . وانما قد ادت هذه الكشوف في الحياة الواقعية الى «مخترعات» تلبي احتياجات اجتماعية بصورة ارقـــى واسرع وادق واكثر اتساعا للرقعة البشرية التي تعبر عنها . وكان من شأن هذه المخترعات انها غيرت كيفيا من وسائل الانتاج وبالتالي علاقات الانتاج ، واخيرا القيم الاجتماعية . ولم يتم هذا التطور دفعة واحدة ولا بتعاقب حسابي بسيط . وانما كان التفاعـــل المركب من الحاجة الاجتماعية والتناقض الحاد في هيكل الانتاج والكشف العلمي هو الذي يتبادل التأثير والتأثر مع اسلوب الانتاج وعلاقاته وقيمه ، بمعدلات زمنية

---

109 — Berque, Jacques: L'Egypte, Impérialisme et révolution, Editions Galimard, Paris 1967, p. 630 - 647.

110 — A. Chastel, The Age of Humanism (1963), M.P. Gilmore , The World of Humanism (1962), D. Hey (ed.) The Age of Renaissance (1967) .

تسرع هنا وتبطىء هناك حسب الخصائص النوعية لمختلف حلقات التطور .

هكذا كان الهجوم الساحق على «الكنيسة» مثلث الدلالة ، فذكريات محاكم التفتيش ـ على صعيد حرية المعتقد ـ لا زالت تكوي العقول بوحشيتها الدامية، كذلك فان «الكنيسة» حينذاك هي سيدة مجتمع القنانة بملكيتها الشاسعة للارض ومن عليها وملكيتها للسماء و«صكوك الغفران» الشهيرة ، واخيرا ؛ فالكنيسة الى جانب كونها مؤسسة اقتصادية واجتماعية وسياسية «البابوات هم الذين يعينون الملوك ، ويذلونهم احيانا» ، فانها ايضا مؤسسة ايديولوجية تحدد للمخيلة البشرية تصوراتها عن الله والانسان والطبيعة ، وهي التصورات المأخوذة عن التوراة والانجيل منذ مئات السنين ، بالاضافة الى الطقوس اللاهوتية التي توالدت وتكاثرت بالانقسام على مر الزمن .

هذه العناصر الثلاثة جعلت من الكنيسة هدفا رئيسيا لعصر النهضة ، على كافة الاصعدة التي جسدتها حينذاك . وكان من الطبيعي ان تتحد في مناوأتها قوى اجتماعية متباينة في مقدمتها القوى البازغة مع «وسائل» الانتاج الجديدة وجماهير العلماء والمفكرين ، وانبياء القيم والفلسفات والرؤى الجديدة . وكان من الطبيعي ان تضرب الكنيسة في أعز ما تمتلك وهو الارض ومن عليها ، لم تعد صاحبة الاقطاعيات الواسعة ولا صاحبة النفوذ السياسي غير المحدود . ولكن أخطر السهام التي تلقاها صدر الكنيسة في مكان القلب كان السهم العقائدي الذي اقتحم عقر دار المحرمات اللاهوتية وقدس أقداس الطقوس الدينية . كان «نقد المسيحية» هو جوهر عصر النهضة الاوروبية . لم يلف المفكرون آنذاك ولم يدوروا . لم يقولوا ان الكنيسة شيء والمسيحية شيء آخر ، ولم يفرقوا طويلا بين الدين ورجل الدين . وانما نظروا الى المسيحية كمجموعة من القيم والضوابط والمعايير الفلسفية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية ، ورأوا ان هذه «الايديولوجية» ـ بلغة العصر الحديث ـ تتناقض حينا مع التاريخ وحينا مع الجغرافيا ، وحينا مع العقل، وحينا مع الخيال ، وحينا مع الاقتصاد ، وحينا مع العلم ، ولكنها تتناقض في جميع الاحيان مع «التقدم الكامن في مقومات هذا العصر ، التقدم بمعنى الارتقاء البشري والنهضة الانسانية» .

وتعرض النص المعتمد للمسيحية ـ الكتاب المقدس الذي يشمل العهدين القديم والجديد اي التوراة والانجيل ـ لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف مناهج المعرفة . تداوله المتطرفون والمعتدلون بأنواعهم ، ولم يسلم حتى من ايدي رجال اللاهوت . وكان نقله من اللاتينية الى اللغات الاوروبية ثورة كاملة اتاحت «للرعاع» الذين لا يتقنون اللغة الأم ان يقرأوه للمرة الاولى ، وكان من قبل «مقدسا» اي محرما عليهم . وبين التطرف والاعتدال لم يعد الكتاب المقدس حكرا لقلة ، ولا فوق مستوى النقد . تقلبت صفحاته بامعان تحت عدسات الفكر التاريخي والفلسفي واللغوي والفني والديني ، وأصبح «مباحا» لكل انسان ان يشك ، وحتى أن يلحد ..

وهكذا تحول «نقد الدين» الى علم مشروع ، تطور على مر العصور التاليـــة لفجر النهضة . ومن اكتشاف البخار وكروية الارض الى الطاقة والخلية ، الـــى النسبية والذرة ، كانت العلوم الطبيعية تفسح المجال رحبا امام الفكر والفلسفة لامتحان المقولات الاساسية للكتاب المقدس ، وتنازل المسيح من علياء مجده ليصبح انسانا من الممكن لرينان ان يوسده مشرحة العلم ويدس فيَ تلافيفه مشرط فرويد، بل واصبح المسيح لدى البعض كائنا اسطوريا مشكوكا في وجوده التاريخي .

على اية حال ، ليس هذا ــ جوهريا ــ هو المهم . وانما المهم ان «علمانيـــة» عصر النهضة الاوروبية التي تطورت من فصل الدين عن الدولة الى رفض الغيبيات (حتى في العديد من الفلسفات المثالية) هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد الى عصر التنوير ، العصر الموسوعي في تاريخ المعرفة ، والذي تألق فلسفيا في مادية القرن الثامن عشر (١١١) ، ثم كان لداروين وماركس انجازهما التاريخي الحاسم في القرن التاسع عشر . واذا كانت اهمية داروين ــ انه على صعيد علم الحياة ــ قد استخلص مجموعة خطيرة من الادلة والاستشهادات على الاصل «الطبيعـــي» للانسان ، فان انجاز ماركس وانجلز حقا هو انهما وضعا «الدين» في سياقـــه التاريخي من ناحية ، وانهما من ناحية اخرى وضعاه في مكانه الصحيح كانعكاس بالغ التعقيد لما تمور به الارض وإنسانها ، لا ما تتجلى به السماء وملائكتها ، وانهما من ناحية ثالثة نظرا الى الدين متصلا ــ وليس مجردا معزولا ــ ببقية العناصر التحتية والعلوية لحركة «الانتاج» في المجتمع (١١٢) ان علمانية عصر النهضـــــة الاوروبية لذلك هي تاريخ متصل الحلقات اولا ، وهي تاريخ نضالي استشهد من اجله موكب طويل من العلماء والمفكرين ثانيا ، وهي تاريخ اجتماعـــــي وليست تأملات عقلية مجردة ثالثا ، وهي تاريخ مواكب ووثيق الارتباط ببقيـــة مجالات المعرفة في العلم الطبيعي والعلوم الانسانية رابعا . لذلك كانت البديل الجذري للثيوقراطية سواء في الشرق الاشتراكي او في الغرب البرجوازي ، انها اولى التقاليد الديمقراطية العريقة في بناء الحضارة الحديثة ، انها اخيرا ليست حلا وسطا بين الدين والعلم ، ولا حيادا بين العقل واللاهوت ، وانما هي القاعـــدة الاساسية للنهضة ، بغيرها يستحيل التقدم الانساني .

لذلك ارتبطت العلمانية في مهادها الاولى بالثورات البرجوازية الناشئة ، ثم تجسدت ذروتها في الثورات الاشتراكية . اما غريمتها ــ الثيوقراطية ســـواء

---

111 — S. Dresden: L'Humanisme et la Renaissance, L'univers de la Connaissance, Hachet - Paris 1967 - Randall, John Herman: The Making of the Modern Mind, U.S.A 1936 - Hazard, Paul, La Crise de la Concience Européenne (1680 - 1715).

112— K. Marx et F. Engels, sur la Religion, éd. Sociales, Paris 1960.

وترجمته العربية «حول الدين» ، دار الطليعة ــ بيروت ١٩٧٤ .

كانت دولة دينية او رازحة تحت ثياب الكهنوت ـ فانها تبعث دوما وتستعيد الحياة في ظل التخلف والدكتاتورية . ومن المفيد القول ان أدوات التحدي التي تسلح بها عصر النهضة الاوروبية في مواجهة الكنيسة كانت من التراث اليوناني الروماني .

هذا لا ينفي بالطبع حقيقة تاريخية باهرة هي انفتاح عصر النهضة الاوروبية على التراث العربي الاسلامي في العصر الوسيط . من هنا كانت التسمية المزدوجة: انه عصر الأحياء والبعث الكلاسيكي ،وهو ايضا العصر «الهيوماني» اي الانساني . لقد عادوا من ناحية الى ما قبل العصور الوسيطة ، الى اجدادهم الاغريق والرومان ، فاخذوا عنهم بذور العقل والمنطق وحرية الفكر والديمقراطية وحتى ما يشبه الوثنية .

ومن ناحية اخرى ولوا انظارهم شطر الحضارة العربية الاسلامية في عصرها الذهبي ، عصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون . اي ان قضية التراث لم ترادف لديهم الماضي او العرق ، وانما كانت الاحتياجات الموضوعية للحاضر الحي هي البوصلة الهادية الى منابع الالهام أيا كان مصدرها : التاريخ القديم لبلادهم قبل المسيحية او التاريخ الوسيط لبلاد غيرهم إبان مجد الاسلام (١١٣) . التراث اذن ليس هو الماضي البعيد وحده (فلم تكن الحضارة الاسلامية بعيدة زمنيا عن عصر النهضة الاوروبية) ، وليس هو الماضي الذاتي او الشخصي او القومي وحده (فالحضارة الاسلامية كانت اساسا ثمرة عربية وعموما ثمرة شرقية) . التراث ليس هو كل الماضي بل هو الاجزاء القادرة على تلبية الاحتياجات الموضوعية للتقدم ، واخيرا فالعودة الى التراث لا تعني مطلقا العودة الى الماضي ولا انتدابه بديلا للحاضر ، فالزمن لا يعود . وانما كان المقصود بإحياء التراث وبعث القديم في النهضة الاوروبية ، هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه .

ان استحضار البعد التاريخي في الوعي البشري كان ضربة العصر لتصورات الكنيسة السكونية (الاستاتيكية) عن الزمن . ان مسيحية العصور الوسطى لم تكن تخشى «وثنية» العصور القديمة على الصعيد العقائدي المحض . كانت تدري يقينا ان اوروبا لم تتحول دينيا من المسيحية الى الوثنية . ادركت الرمز الكامن في إحياء النهضة وبعثها الكلاسيكي ، انه الرمز المزدوج والباب ذو الدرفتين : احداهما تفضي الى عصر العقل والاخرى الى التاريخ . كلاهما ينتشلان الانسانية والتقدم من السكون الى الحركة ، ومن المنطلق الغيبي الى النسبي التاريخي .

على غير هذا النحو مضت الامور في عالمنا العربي عموما ، وفي مصر على

---

١١٣ ـ واجع كتاب «تراث الاسلام» المترجم للعربية عن جمهرة من المستشرقين باشراف سير توماس ارنولد ـ (ط ٢) ترجمة جرجيس فتح الله ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

وجه الخصوص . لم تنبلج اضواء النهضة في حياتنا منذ حوالي مائتي عام نتيجة الكشوف والمخترعات وتناقضات هيكل الانتاج ، ولم تؤد من ثم الى اعادة نظر شاملة في مختلف جوانب ذلتنا القومية والانسانية ، ولم تتصد بالتالي لعقر دار محرماتنا وقدس اقداس معتقداتنا . انبثقت شرارة نهضتنا نتيجة ماس كهربائي ولدته لحظة اصطدام بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة . وسواء شاء المؤرخون ان يتوقفوا عند حملة نابليون على مصر او عند استيلاء محمد علي على الأريكة المصرية كنقطة بداية لليقظة القومية ، فمما لا شك فيه ان ما بين البداية والنهاية من سياق تاريخي للنهضة العربية عامة والنهضة المصرية خاصة يختلف كيفيا عن مسار النهضة الاوروبية . ولا ينبغي تبسيط الامر بأن اختلاف المقدمات قد ادى تلقائيا الى اختلاف النتائج . ان القاعدة بطبيعة الحال صحيحة . ولكن العقدة المنهجية تكمن اساسا في تباين السياق التاريخي الذي يستحيل ان يكون مجرد تداعيات حسابية بسيطة او تراكمات عفوية .

من السهل اذن الاشارة الى التباين العقائدي بين المسيحية والاسلام ، وبين وضع المؤسسة الدينية في العالم العربي ووضعها في الغرب . ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأنه رغم غياب المعنى الاقتصادي للكنيسة الاقطاعية عن المسجد العربي ، ورغم غياب الفكرة البابوية عن الخلافة الاسلامية ، ورغم غياب محاكم التفتيش عن تاريخنا في العصر الوسيط ، فان ذلك كله لم يمنع انسلاخنا عن ركب الحضارة الاسلامية حوالي الف عام منذ انهيار الدولة الاسلامية وسقوطها التام في براثن «الثيوقراطية» .

لم تكن هناك صكوك غفران ، ولا رهبنة ، ولا حتى رجال دين بالمعنى المعروف في المسيحية ، ولكن المفارقة هي ان رجال الدنيا من الخلفاء والسلاطين والولاة قد تحولوا الى «ظل الله على الارض» دون ان يرتدوا ثياب الكهنوت . وقد ارتكب هؤلاء منذ عصر انهيار الحضارة العربية الاسلامية في حق العلم والفكر والانسان، ما لا يقل فظاعة عن جرائم الكنيسة . وكما ان المسيح لم يؤسس في حياته كنيسة، بل هي في تعريف الانجيل ذاته «جماعة المؤمنين» ، كذلك الاسلام في عصر ازدهاره العظيم لم يكن قط «مؤسسة» . ولعل هذا القاسم المشترك بين المسيحية والاسلام يؤكد ان المؤسسة الدينية هي في جوهرها تعبير اقتصادي واجتماعي وسياسي ؛ يولد ويتعاظم ويضمحل بميلاد وتعاظم واضمحلال المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للطبقات المستفيدة من «العرش الإلهي» .

متى تحللت وتفسخت وانهارت الحضارة العربية الاسلامية ؟ عندما انفصلت ـ بالضبط ـ عن اعظم تقاليد الفكر الاسلامي وهي الانفتاح على الحضارات الاخرى القديمة والجديدة ، والتفاعل مع تراثات الآخرين بما يلهم التقدم البشري على الاستمرار واحتضان العقل الانساني كيفما كانت اجتهاداته في التحليل ؛ ومغامراته في التفسير والخلق والابداع .

تحللت الحضارة الاسلامية يقينا ـ قبل ذلك ـ حين اصطدمت مصالح الطبقات المهيمنة على مقاليد الحكم بمصالح الطبقات المسحوقة ، فآلت على نفسها

التمسك بالنص دون الروح ، ومن ثم تغليب الثيوقراطية على العلمنة ، في وجه الدعوات «الجديدة والمنحرفة» . لذلك ليس غريبا ان الحركات الثورية في التاريخ الاسلامي «ثورة الزنج ـ القرامطة ـ الخوارج ـ المعتزلة» هي نفسها الحركات الثورية في الفكر الاسلامي . وليس غريبا ايضا ان القاسم المشترك الاعظم بين هذه الحركات على صعيد الفكر ؛ كان الايمان بالعقل والتاريخ ، أيا كانت تفاصيل الاختلافات العقائدية فكلها تندرج تحت باب الاجتهاد من ناحية والحوار ـ مع الخصم او المؤسسة او التاريخ ، الماضي والحاضر والمستقبل ـ من ناحية اخرى . وليس غريبا كذلك ان ابشع المذابح وافظع المهرجانات الدموية التي لا تقل نتائجها هولا عن محاكم التفتيش الاوروبية قد حاقت بهذه الحركات العظيمة وغيرها من أنبياء العقل والديمقراطية والعلمانية في التاريخ الاسلامي . ولعل تراجيديا الحسين العظيم ما زالت تكوي وجدانات المسلمين الى اليوم ، كما ان مأساة ابن رشد تؤرق عقول المفكرين في العالم كله الى يومنا ايضا .

المهم ان سقوط الحضارة الاسلامية في براثن الثيوقراطية «معاداة العقل والتاريخ والتلفع بثياب القوى الغيبية المطلقة التصرف في الارض والانسان» ؛ قد ادى من الزاوية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الى استقرار يشبه الموت لهياكل الانتاج المتخلف والممعن في البداوة اسلوبا والعبودية كعلاقات وقيم . ومن الزاوية الفكرية ادى انسلاخ ـ دام قرابة عشرة قرون ـ عن ركب الحضارة الانسانية الى تكفين الذات في توابيت الماضي ، والانغلاق على النفس في قبور السلف .

ولأن الحضارة عملية اجتماعية من حيث الجوهر ؛ تتحرك في الزمان والمكان، فقد استفادت الانسانية من مساهمات الابداع العربي الاسلامي ، واضافت اليه (النهضة الاوربية) ، بينما لم تعد هذه المساهمات القديمة وحدها قادرة على النمو في ارضها لتعذر وصول الماء والغذاء والهواء النقي الى أوصالها .

وهكذا بعد ان كنا «قيادة» حضارية في العالم الوسيط ؛ ضاعت من أيدينا مقومات المشاركة في بناء حلقة جديدة في تطور الحضارة ، المشاركة في الانتاج، لذلك سقط حقنا في الاستهلاك . ان بداوة الانتاج الرعوي والزراعي والحرفي ، وعشائرية العلاقات الاجتماعية ، وقبلية القيم والضوابط والمعايير في الفكر والسلوك ، هي التي يمكن ايجازها في مقولتين رئيسيتين هما : التخلف ، والدكتاتورية .

وسواء كان علماء الحملة الفرنسية هم الذين جاءوا الى القاهرة ، او ان محمد علي هو الذي ارسل البعثات الى فرنسا ، فان الصدمة التاريخية التي وقعت لضميرنا وعقلنا وكياننا منذ اقل من قرنين على وجه التقريب ، كانت صدمة شاملة بالغة التعقيد ؛ محورها قضية «الزمن» وعموده الفقري «الحركة» .

تولدت شرارة اليقظة اولا من «لقاء القهر» ـ ان جاز التعبير ـ عن الحضور الغربي بين ظهرانينا ، فهو لم يكن «حوار الأنداد» بيننا وبين الآخرين . لم يأت

الاوروبيون الينا رسلا لحضارة النور الجديد ، ولا مبشرين بعظمة العصر الحديث. ولم نذهب نحن اليهم ننشد «وجهة نظر» ، او لنحتك برافد جديد من روافد المعرفة . وانما كانت الحضاره الحديثة قد وصلت بأوروبا الى مرحلة من التقدم الصناعي والتركز الاقتصادي ، بحيث انها اثمرت مع التطور الجدلي لمعطياتها الانتاجية وجها نقيضا لوجهها الباكر إبان فجر النهضة ، وجها نقيضا للثوره البرجوازية ، هو الاستعمار

هكذا لم نعد لها تراثا ، بل اصبحنا «سوقا» لاستيراد الخامات والايدي العاملة الرخيصة ، وتصدير المنتجات المصنعة اولا ، وراس المال المالي ثاليا .

وليس مهما ان الاستعمار الفرنسي قد غادر مصر بعد ثلاث سنوات ، فقد استقر الاستعمار البريطاني لمصر من بعده ثلاثة ارباع قرن . ولا شك ان ثورة القاهرة الاولى والثانية والانتفاضات المتوالية للشعب المصري ــ وبينها انتصارات حاسمة على جيوش الاحتلال ــ قد ازعجت الاستعمار الغربي ازعاجا شديدا . ولكن هذا الواقع البطولي العظيم لا ينفي ان مصر قد دخلت منذ ذلك التاريخ دائرة اللقاء غير المتكافىء بين الحضارة القاهرة والحضارة المقهورة . وهذا هو الاختلاف الكيفي الاول بين مكونات عصر النهضة الاوروبية ومقومات فجر نهضتنا. يضاف اليه السبق الزمني الخطير بين ذاك العصر وهذا الفجر .

لقد انعكست هاتان الظاهرتان انعكاسا مؤثرا في مسار النهضة العربية عموما ، والمصرية خصوصا . ولا ريب في ان الاستعمار على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ثمرة سلبية من ثمرات هذا الصدام التاريخي بيننا وبين الغرب . ولكنه في اللحظة نفسها كان «سياقنا» التاريخي مع الحضارة الحديثة . فلقد تهاوت الابنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المهترئة ، واستحدثت اساليب جديدة للانتاج ، وبالتالي علاقات وقيم اجتماعية جديدة . وكان قدر البرجوازية المصرية الوليدة وفئات قليلة من كبار الملاك في ظل التبعية الاستعمارية والعرش العلوي ، ان تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية اقتصاديا وسياسيا وأن تفتح الستار عن عصر النهضة والاحياء الحضاري .

(٥) بالرغم من ان الحملة الفرنسية على مصر لم تدم اكثر من ثلاث سنوات ــ بدات في ٣٠ يونيو (حزيران) ١٧٩٨ ــ فان رد الفعل المصري عليها كان بمثابة «انعطافة تاريخية» في بنية المجتمع ، وخاصة دعائمه الايديولوجية . ان الانجاز الباهر لعلماء الحملة كان الكتاب ــ الموسوعة «وصف مصر» بمجلداته الاربعة والعشرين ، وهو لا يقل خطورة من الناحية العلمية عن اكتشاف شامبليون لحجر رشيد ، وفكه لالغاز اللغة الهيروغليفية المنقوشة جنبا الى جنب مع اليونانية والقبطية .

وكان الغرب ــ ممثلا في فرنسا ــ قد ركز عينيه على «التاريخ» قديمه وحديثه ، قبل ان يستقر به المقام ــ ممثلا في الاحتلال البريطاني ــ لينفي هذا التاريخ خارج الوعي المصري . ولكن «الانعطافة» كانت قد احدثت الهزة العميقة

في الارض والعقل والوجدان ، بحيث ان الاثر الفرنسي الذي تبقى لم يعد بصمات اقدام الخيل النابليوني في رحاب الازهر ، وانما تبقت ضربة المدفع التي كشطت انف ابي الهول وقمة هرم خوفو ، والبذور الفكرية للثورة البرجوازية الديمقراطية، بذور البرلمان والدستور والقانون . ولم تخرج مصر من «المعركة» خاسرة ، فلم تستطع الحضارة الجديدة ان تهدم الحضارة القديمة ، ولكن الحضارة القديمة استطاعت ان تكسب الكثير من الحضارة الجديدة .

غير ان المسألة لم تكن قط على هذا النحو من التبسيط ، فقد كان قدر البرجوازية في نشأتها الاولى ان تناضل على جبهتين : الاولى هي الجبهة الوطنية لتضرب الوجه الدميم للحضارة الوافدة (الاستعمار) ، والثانية هي الجبهة الحضارية لتضرب الوجه القبيح للحضارة القائمة . ولعل اهمية محمد علي التاريخية هي «حدسة» البصير بهذه الازدواجية المركبة . لقد اراد «تمصير مصر» بالاستقلال «بها» عن الامبراطورية العثمانية ، و«تحديثها» عن طريق «اتصالها» بأوروبا . ومن وجهة نظر استراتيجية بحتة راى محمد علي – منذ مائتي عام – ان تمصير مصر لا يتحقق الا في اطار «امبراطورية عربية» ، وان تمصير مصر لا يتحقق الا بجيش مصري . كانت المؤسسة العسكرية من المحرمات على المصريين وكانت مصر «جوهرة» الامبراطورية العثمانية . وجاء محمد علي ليقول ان مصر اغلى من ان تكون حلية في عنق الاستانة ، ولكي تصبح مصر مصرا لا بد ان تكون «مركزا» للعالم العربي ، ولن تكون كذلك الا بجيش وطني من «الفلاحين» . من هنا بالضبط ولدت مصر الحديثة ، واكتمل بناؤها في مخيلة محمد علي (١٨٠٥ – ١٨٤٥) ، اقتصاديا بأغرب تأميم للاراضي الزراعية وقع في التاريخ وثقافيا بايفاد البعثات الى اوروبا وخاصة فرنسا ، واستقدامه الخبراء منها (١٨٢٠) ، وتأسيسه المطبعة الاهلية (١٨٢١)، وانشائه اول صحيفة «الوقائع المصرية» (١٨٢٨) ثم تشييده لمدرسة الألسن (١٨٣٥) . انه بالجيش الوطني والاقتصاد الوطني القريب من فكرة الاكتفاء الذاتي ، والتعليم الغربي اراد ان يؤسس «الدولة الحديثة» في مصر المتصلة عربيا بالمشرق ، والبعيدة كليا عن تركيا واوروبا . لقد كان عمل محمد علي اشبه ما يكون «بعجن» مصر وخبزها من جديد . ورغم براعته في المناورة – ضربه فرنسا بانكلترا والعكس – فانه كان اضعف من النهم الاستعماري الوافد مع الحضارة الحديثة . وبالرغم من ان ابنه ابراهيم باشا حاول ان يستأنف الحكم «الغربي» على مصر بتركيزه على الفتوحات العربية ، فان مصيره – بزوال التناقضات الفرنسية الانكليزية – كان الاخفاق .

ولكن مصر البرجوازية كانت قد ولدت . اقطع محمد علي الارض للمصريين : وتأسس الجيش والكثير من اجهزة الدولة ، ونشطت دور العلم واساليب التجارة. وكان الجبرتي (١٧٥٤ – ١٨٢٥) في ذلك الوقت – وقد ارتدى قلنسوة المؤرخ – هو البشير المعتدل بأخلاقيات «الاجانب» وتقاليدهم وعاداتهم ، محرضا حينا ؛ مستهجنا حينا آخر . محبذا في اغلب الاحيان على الاخذ بما ينفع ولا يضر . ولكن الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي – رسول الازهر الى فرنسا ، او مبعوث

الاصالة الى المعاصرة ـ هو نقطة التحول الحاسمة في تاريـــخ الفكر المصري الحديث .

وليس غريبا ان الذي ارسله هو محمد علي ، فقد كان يدرك ان هذا «الشيخ» هو الذي يستطيع ان يفرق بين ما يلزم وما لا يلزم . ويكاد كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٣٤) ان يكون «بيان» البرجوازية المصرية الاول ، فهـو لا يقتصر على التعريف بالمجتمع الباريسي من حيث تقاليده وعاداته ، وانما هـــو يركز على وثيقة حقوق الانسان وشعار الحرية والاخاء والمساواة . غير ان كتابـه «مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» (١٨٦٩) هو بمثابة «برنامج عمل» اقتصادي واجتماعي وسياسي ، يعتمد اصـــلا على فولتير وروســـو ومونتسكيو ، ولكنه لا ينحرف عن «التعاليم الصحيحة للاسلام الصحيح» ، واذا به يوجز غاية المراد في ان نبني مجتمعا يسعد جميع افراده بالتساوي ... «نبنيه بالحرية والفكر والمصنع» .

ذلك هو النبي الاول للبرجوازية المصرية في عصر ولادتها المتعسرة غاية العسر. فبالرغم من ان الاقطاع المصري يغاير الاقطاع الاوروبي مغايرة كيفية تيسر ميلاد البرجوازية ، فان العكس ـ تقريبا ـ هو الذي حدث . كان الاقطاع الاوروبـي مجموعة دوائر مغلقة تتماس بالتناحر او التلاقي ولكنها لا تتقاطع . لذلك كـــان «النبيل» ملكا صغيرا . وكان من مهام الثورات البرجوازية الاوروبية «توحيـد» هذه الاقطاعيات الدائرية المغلقة في دولة مركزية . اما في مصر فقد كـــان الاقطاعيون على ضفتي النيل يشكلون صفا واحدا منتظما لا يخرج على سلطـــة الدولة المركزية . وهكذا لم تكن امام البرجوازية المصرية مشكلة توحيد وطني على صعيد الجغرافيا السياسية والاقتصاد . ولكن الاضطراب العنيف الذي شهدته مصر منذ محمد علي الى عصر اسماعيل قد اتاح في وقت واحد تمركزا واتساعا «لمزارع» القطن الاقطاعية وتجارتها الراسمالية ودولتها البيروقراطية .

وعندما اغرق الخديوي اسماعيل «مصر» في شبكة الديون الغربية كان في واقع الامر قد وضع حجر الاساس في بناء التبعية الاستعمارية للبرجوازيـــة المصرية . وليس من شك في ان هذا الوجه السلبي لعصر اسماعيل لا يكتمل الا ببقية عناصر «المنظور» السياسي الذي رافقه وهو تحديث مصر تحديثا اوروبيا لا رجعة فيه . واذا كان فتح قناة السويس يجسد ذروة الهيمنة الغربية على مفرق طرق القارات الثلاث فليست دار الاوبرا هي الشاهد الرئيسي على «حداثـــة» اسماعيل . وانما «مجلس الشورى» هو العلامة الرئيسية . ان اسماعيل هنـا يكاد يكون نقيضا لمحمد علي وابراهيم باشا، فبدلا من ان يصبح تحديث مصر مرادفا لاستقلالها الوطني واتصالها العربي ، تتحول العصرنة الاسماعيلية الى «عزل مصر» وابتلاع اوروبا لسيادتها . ولعل الوجه الايجابي لهذه المفارقة انه قد ولد حينذاك ما يشبه القانون ، فاستقلال مصر وحداثتها لا يتحققان الا عبر ارتباط وثيـــق بالعالم العربي ، اما مصر المستقلة داخل حدودها الاقليمية فمآلها الحتمي هـــو الهزيمة . وربما كان محمد علي قد تلقى الدرس من النهضة الاوروبية التي خرجت

عن طاعة الاسطورة المسماة «العالم المسيحي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو في حقيقة الامر الامبراطورية الرومانية والكنيسة الكاثوليكية ، خرجت النهضة الى عصر القوميات التي اعادت اكتشاف العالم الحقيقي ، فاستعادت ذاتها القومية والقارية . وقد كان هدف محمد علي هو خروج النهضة المصرية على طاعة الاسطورة المسماة «العالم الاسلامي» وكأنه العالم الوحيد ، وهو في حقيقة الامر الامبراطورية العثمانية والسلطنة والخلافة ، خروج النهضة المصرية لاستعادة ذاتها الاقليمية والقومية والحضارية . ولا شك انه طريق صعب ، ولكن الطريق الآخر ادى في خاتمة المطاف ــ عام ١٨٨٢ ــ الى الهزيمة .

وهي هزيمة معقدة ليس الاحتلال العسكري مظهرها الوحيد . لقد اكتست مصر ببعض الثياب العصرية في الثقافة والفنون ، والقليل النادر من المؤسسات السياسية ، ولكنها تعرت في اكثر المواضع حساسية ، فقد اقتصر نمو البرجوازية على الانتاج الزراعي للارض والعمل البيروقراطي في دولة الموظفين .

هذه النشأة النوعية البالغة الخصوصية هي الاصل البعيد لقيم التخلف والدكتاتورية التي سادت على «تطور» البرجوازية المصرية . ان علاقات الانتاج الزراعي تختلف كثيرا عن علاقات الانتاج الصناعي ، وبيروقراطية دولة الموظفين المركزية ترسخ قواعد القهر الروتيني التي لا تعرفها التجارة . وقد تكونت البرجوازية اساسا في الحقل وجهاز الدولة ، وبصورة ثانوية للغاية من الصناعة اليدوية والتجارة البسيطة (البساطة لا علاقة لها بالحجم التجاري وانما بوسائله).

كذلك نشأت البرجوازية المصرية في ظل ظليل من العلاقات الاقطاعية والتبعية الاستعمارية والقطاعات الكومبرادورية . ومن هنا انقطعت وشائج الصلة بينها وبين الفكرة العربية . ان هزيمة محمد علي لم تكن هزيمة «الدولة المصرية الحديثة» وانما كانت هزيمة «الدولة العربية الحديثة» . ولم تستطع البرجوازية المصرية ولا غيرها من البرجوازيات العربية ان تلتقي في الاطار القومي منذ ذلك الوقت ، بسبب التخلف السابق على الاستعمار من ناحية ، والاستعمار الذي استغل التخلف لمصلحة التجزئة ، واخيرا التطور الاقليمي المعزول لكل برجوازية على حدة ... بحيث اصبحت فكرة «الوطن» التي رفعها الطهطاوي عاليا مرادفا لمصر . وعندما يغيب المدار الافقي عن التفكير الوطني يحتل المدار الراسي الحيز بأكمله . هكذا يبرز التاريخ الحضاري الخاص لمصر منذ الفراعنة ، الى اليونان والرومان الى المسيحية والاسلام الى العصر الحديث خطا عموديا في المخيلة المصرية ، قد يطل على شاطىء البحر الابيض المتوسط ، ولكن ليباهي اوروبا ــ وهو يستعير منها ــ لا ليكتشف ذاته الحقيقية من المحيط الى الخليج .

على اية حال ، فقد ادركت البرجوازية المصرية فيوقت مبكر مأزقها التاريخي، وهي انها ــ من حيث المضمون ــ وريثة حضارة مقهورة ، وعليها ان تناضل قهرا مزدوجا : القهر الداخلي المتمثل في سياج العلاقات الاقطاعية التي تهيمن على قوى الانتاج ، والقهر الخارجي المتمثل في الاحتكارات الاجنبية المسيطرة على

الجميع . وقد كان المأزق تاريخيا ومأساويا في وقت واحد : اكتشفت انها لا تستطيع ان تكبر الا في موازاة تطور القوى الاخرى . انها تنمو كلمـــا تداخلت مصالحها مع الاحتكار ، وتشابكت مصادرها مع الاقطاع . واكتشفت انها لا تستطيع ان تناضل اعداءها ـ الاصدقاء ـ الا بأدواتهم ، اذا شاءت ان تدخل ما يسمى «العصر الحديث» ، وقد حاول احمد عرابي بين عامي ١٨٨١ و١٨٨٢ ان يصحح التاريخ ـ وهو احد ضباط الجيش الذي أسسه محمد علي ـ وذلك بأن يسترجع مصر من أنياب الرجل المريض (تركيا) والرجل القوي (الغرب) ، ويعيد سيرة مؤسس الدولة الحديثة ، ولكن الوقت كان قد فات . ولعـــل مسلســل الهزائم من محمد علي الى احمد عرابي الى جمال عبد الناصر ، يضع ايدينا على جملة اشياء أولها ان الجيش المصري هو «المؤسسة الوطنية» التي ولدت فـــي معركة النهضة الاستقلالية الاولى ، وثارت وتطورت في المعركة الثانية (أولاهمـا مع بداية القرن التاسع عشر والاخرى قرب نهايته) واستأنفت الحكم ونضجت في منتصف القرن العشرين . لذلك كان هـذا الجيش اكثر المواقع البرجوازيـــة «وطنية» ، كما كان دوما هدف التآمر الرجعي الداخلي والاستعماري الخارجي . وهو اخيرا «تقليد» عريق في بناء مصر الحديثة ان يصبح طليعة التغيير ، حتى وان تخلفت عنه ـ قليلا او كثيرا ـ جماهير الطبقة التي يناضل عن تطورها ، هـذا التقليد ايضا من شأنه ان يجعل القوات المسلحة مزدوجة التعبير الاجتماعـــي والطبقي ، فالجيش يبلور عموما طموحات البرجوازية المصرية ، ولكنه يجسد خصوصا فكرة «الوطن» . اي انه في تحركاته المعدودة كان يعبر عن مصر كلها ، وعن احدى طبقاتها بالذات معا وفي وقت واحد (١١٤) .

لماذا الجيش ؟ لان البرجوازية المصرية لم تقدر ـ على طول تاريخهـــا ـ ان تفوز باستقلالها الحقيقي ـ استقلال مصر ؟ ـ عن طريق قواها الاجتماعيـــة مباشرة . ذلك انها فصلت منذ البداية بين الشكل والمضمون في النهضة الحضارية ، كما انها اجرت حسابا مغلوطا في الربح والخسارة من تحالفاتها وخصوماتها . لقد ضاعفت تخلفها الاصيل (النشأة الزراعية والبيروقراطية) بمزيد من التخلف حين اخذت عن الغرب ادوات الحضارة دون روحها . وقبل ذلك ، وبعـــده ، حين اعتمدت في نموها على نمو غريماتها داخليا وخارجيا (الاقطاع والاستعمار) ، وحين انطوت اقليميا على ذاتها الوطنية فأصبح العرب (صفر + صفر + صفر) عنـــد سعد زغلول ، وحين تصدت في وقت باكر للطبقات الشعبية التي يمكن استغلالها وسحقها دون خسائر .

---

١١٤ ـ لا بد هنا ـ مهما اختلفنا في التحليل مع انور عبد الملك ـ من مراجعة الجزء الخاص بمصر من الكتاب المؤلف تحت اشرافه بعنوان «الجيش والحركة الوطنية» والمترجم للعربية عن دار ابن خلدون ـ بيروت . كذلك كتابه «مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريـــون» ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٦٢ .

ولقد سار التاريخ المصري مقلوبا منذ هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ والاحتلال البريطاني لمصر ، الى ثورة يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر . اخفقت البرجوازية المصرية في انجاز «ثورتها» ـ ثورة مصر ؟ ـ الوطنية الديموقراطية. ذلك انها حين ارادت ان تناضل الحضارة القاهرة نضالا ايجابيا باستلهام أصولها وقطع ذيولها ، لم تأخذ سوى الشكل الخارجي عام ١٩٢٣ (الدستور) الذي كثيرا ما تعرض للتجميد والالغاء حتى عقدت معاهدة ١٩٣٦ ، وتتالت موجات الجزر الديمقراطية العنيفة ، وانتهت بحريق القاهرة في ٢٦ يناير١٩٥٢ . وعندما ارادت ان تسبق الزمن الذي تخلفت عنه مصر لمئات السنين في عصور الانحطاط ، كان برنامج البرجوازية هو اختصار الوقت واختزاله لا تمثله او الاستفادة منه . لقد ظهرت في مصر ـ مثلا ـ صناعة السينما قبل الكثير من بلدان العالم ، للترفيه عن السادة الجدد ، دون اية استعدادات فنية او فكرية او تكنولوجية محلية . لذلك كان رأس المال الاجنبي هو السيد ، بينما كان راس مال طلعت حرب (١١٥) خادما . ظهرت ايضا صناعة النسيج التي تهم الطبقات الشعبية ـ وأبناؤها هم الذين يزرعون القطن ويجنونه ـ ولكن الراسمالية المصرية فضلت انتشار «النول» والمساهمة مع الاحتكارات الاجنبية في «الشركات الكبرى» .

وكان من نتيجة ذلك انانفصلت الشرائح العليا من البرجوازية المصرية ـ والتي كان يمثلها «الاتحاد المصري للصناعات» ـ عن المسار «الوطني» «الديموقراطي» للنهضة . ولست أقصد هنا المعنى السياسي المباشر للوطنية والديموقراطية ، ولكني أقصد مضمون الثورة البرجوازية في كل العصور . انها لم تحقق اقتصادا «وطنيا» ، ولم تحرص على الديمقراطية «الليبرالية» ، ولكنها على صعيد الفكر والثقافة اضطربت موجاتها منذ نهايات القرن الماضي حتى ثورة ١٩١٩ ، حيث سلمت القيادة للبرجوازية المتوسطة ـ وان ظلت ممسكة بالهيكل الرئيسي للانتاج ـ ثم تنازلت هذه الشريحة عن القيادة قبيل بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ .

اي ان التاريخ الثقافي للبرجوازية المصرية يختلف فيواقع الامر عن تاريخها الاقتصادي والسياسي . يختلف ولا يتضاد . كما انه لا بد من الاشارة الثانية ؛ وهي ان التاريخ الاجتماعي لمصر لم يكن مرهونا بالتاريخ الاجتماعي للبرجوازية

---

١١٥ ـ طلعت حرب (١٨٦٧ ـ ١٩٤١) هو الرمز الاقتصادي للنهضة الصناعية في مصر واحد اكبر ممثلي الراسمالية الوطنية المصرية ابان نشأتها . اصدر عام ١٩١٠ كتابه المهم «علاج مصر الاقتصادي» داعيا في هذا الوقت المبكر الى تحطيم الاحتكارات الاجنبية للسوق المحلية . واسس عدة شركات صناعية وتجارية حتى في مجال الفنون كشركة مصر للتمثيل والسينما ، وتوج ذلك كله بتاسيس بنك مصر (٧ مايو ـ ايار ١٩٢٠) لرعاية الصناعة والتجارة المصريتين ، مشترطا في باب العضوية ان يكون المساهم مصريا خالصا .

المصرية .. فبالرغم من هيمنة الاقطاع والاستعمار وتخاذل البرجوازية لم تذهب دولة محمد علي ولا هبّة احمد عرابي هباء، فقد تواصل النضال المصري لاستخلاص ما يمكن انقاذه من «مصر الجديدة» . كان باب التطور قد فتح ؛ ولــم يعد من السّهل اغلاقه ، كان لا بد من الحرفيين والعمــــال المهرة والتجار والعلمـــاء . وظهرت الطبقات الجديدة من احشاء الطبقات السائدة ، واصبحت البرجوازيــة برجوازيات ، والاقطاع درجات ، والفلاحــــون شرائح وفئات . وفتحت مئات المدارس والمعاهد ، وتحولت الجامعة الاهلية الى جامعة رسمية (١٩٢٥) ، وتفضل مؤسس أسوأ السياسات التعليمية في المستعمرات «دنلوب» ، ففتح الابواب امام الالوف من حاملي المؤهلات المتوسطة . كانت سياسة «كرومر» هي تحويل مصر الى مزرعة قطن تنسج خيوطه مصانع لانكشير ، لتعيد تصديره الى البلــــدان المقهورة ، وكانت سياسة «دنلوب» هي تحويل مصر الى دولة موظفين صغار .

ولكن الاتساع المتعاظم في الخريطة الاجتماعية والتغيرات المتلاحقة في وسائل الانتاج ؛ قد ادى ــ بالضرورة ــ الى ظهور طبقات جديدة ، وعلاقات وقيـــم اجتماعية جديدة. كانت الطبقة البازغة في اتون ثورة ١٩١٩ هي الطبقة المتوسطة، انها طبقة بازغة اقتصاديا . وكانت «جماهير» الثورة المنتشرة في الريف والمدن هي البرجوازية الصغيرة . وكان التحالف طبيعيا بين الشريحتين المتوسطــــة والصغرى ، ولكن العمال الصناعيين ، والأجراء الزراعيين لم يتخلفوا لحظة عــن القاعدة الرئيسية للثورة . كذلك فان بعض كبار الملاك العقاريين لم يتوانوا عن الاحتفاظ بموقع قدم في مقدمة الصفوف .

وكانت ثقافة «النهضة» ــ منذ رفاعة الطهطاوي الى الامام محمد عبده ــ ترسم خطا مستقيما لمستقبل البرجوازية المصرية . وليس مهما ان الطبقة لــم تأخذ احيانا كثيرة بقيم طلائعها . ولكن المهم ان تاريخ الفكر المصري الحديث كان قد اتخذ مسارا ثابتا في مواجهة الإشكال الحضاري النابع من صدمة اللقاء الاولى مع الغرب . وبالرغم من الصلة العضوية احيانا بين مجمــل الافكار التي نادى بها رواد النهضة والقيادات السياسية للبلاد ، فاننا ينبغي ان نحذر التحليــــل الميكانيكي للظاهرة الفكرية . غير ان هناك ــ بطبيعة الحال ــ مجموعة من الضوابط والمعايير :

* اولها ان فكر الثورة الفرنسية هو ابرز المؤثرات الاجنبية في نشأة الفكر المصري الحديث . ان الطهطاوي لم يكن نشازا ، فتياره ــ بتنويعات مختلفة على اللحن الرئيسي ــ قد استمر في الحركة الوطنية المصرية سواء في جناحها المقرب من تركيا (مصطفى كامل) او في جناحها المقرب من الانكليز (احمد لطفي السيد)، ربما كان الاول يميل الى روبسبيير ، والآخر الى جان جاك روسو ، ولكنهما معا يميلان الى فكرة «حقوق الانسان» .

* النقطة الثانية هي ان الفكرة «الوطنية» هي الاساس الراسخ لبناء مصر منذ الطهطاوي الى مصطفى كامل «لو لم اكن مصريا لوددت ان اكون مصريا» واحمــــد لطفي السيد «مصر للمصريين» فلا ينبغي ان يضلنا الاتجاه العثماني للحزب الوطني

او الاتجاه الغربي لحزب الامة عن الاصل المشترك .

* النقطة الثالثة هي ان انحسار الفكرة العربية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي منذ نشأة البرجوازية ، يقابله على صعيد الفكر والثقافة «جسر عربي» من كبار المفكرين والادباء والفنانين السوريين واللبنانيين . ان الحضور الفاعل لشبلي شميل ، وفرح انطون ، واديب اسحق ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ونقولا حداد وغيرهم كان بمثابة ملء الثغرة التي فتحت فاها بين مصر والشرق العربي . انهم جزء لا يتجزأ من فجر النهضة المصرية .

* ان التيار الرئيسي للنهضة خرج من الازهر ، منذ رفاعة الطهطاوي ، الى محمد عبده ، الى طه حسين ، وعلي عبد الرازق ، الى خالد محمد خالد . وهم يختلفون فيما بينهم ، ولكنهم يشتركون في المنبع والمصب ، من اصالة التراث العربي الاسلامي خرجوا الى اللحاق بركب الحضارة الانسانية الحديثة ، توجهوا لبناء مصر من جديد . وتيارهم الذي يعطي ما لله لله وما لقيصر لقيصر ، هو اكثر التيارات جذبا واستقطابا .

* ظلت هناك في فجر النهضة صيحات متطرفة نحو الغرب واخرى نحو الاسلام ، ولكنها لم تشكل المجرى الرئيسي لفكر النهضة .

* تتباين الاصول الاجتماعية والتاريخية لرواد هذا الفجر ، ولكنهم يلتقون بشكل او بآخر عند افكار محورية هي : الاستقلال ، الديموقراطية ، العقل .

هذه كلها مجرد «ضوابط» لا تلغي — بأية حال — التنوع والكثافة والتعقيد في مجرى الفكر المصري الحديث .

القسم الثاني

جدلية النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث

الفَصْـل الأوّل

من الحق الالهي الى العقد الاجتماعي

(١) لعل «جوهر» الفوارق الرئيسية بين نشأة البرجوازيات الاوروبية ــ بعد انبثاق عصر النهضة ــ ونشأة البرجوازيات العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، ان قوميات الغرب الحديث قد ولدت في «السوق» ، بينما ولدت اليقظة القومية في بلادنا وهي تناضل «ضد السوق» ، ضد ان تكون سوقا للاحتكارات الاجنبية.

والفرق الظاهري هنا هو المسافة الزمنية التي تفصل بين ميلاد النهضة الاوروبية وميلاد النهضة العربية ــ المصرية ــ الحديثة . وهي المسافة التي تطورت خلالها برجوازيات الغرب من عصر الانقلاب الصناعي الى العصر الكولنيالي الذي يتطلب «أسواقا» تفي بغايات النهضة في مستواها المادي الصرف من حيث الانتاج والاستهلاك . ولكن «الزمن» ليس مجردا من محتواه التاريخي وسياقه الاجتماعي، لذلك كان فارق الوقت بين نهضتنا ونهضتهم تلخيصا ظاهريا لما هو اعمق ، كان ايجازا شديدا لمكونات النهضة الاساسية التي يختلفون بها ــ في الاصل والتطور ــ عن المسار الذي قدّر علينا ان نشق ملامحه النوعية الخاصة في تاريخنا الحديث. وربما جاز لنا ان نطرح على انفسنا سؤالا «إحراجيا» بلغة الفلسفة ، وان لم يكن جائزا طرحه بلغة التاريخ . هل كان من الممكن ان تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت ؟ والجواب «الافتراضي» انه كان ممكنا ، سواء

تأخر بنا الزمن قليلا او كثيرا . ولكن الجواب يظل ناقصا اذا لم نتساءل مرة اخرى: هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة «الغربية» الحديثة حتميا ، حتى اذا لم نكن قد التقينا بها ـ على النحو الذي حدث ـ لقاء القاهرين بالمقهورين ؟

والجواب ان هذا التقاطع كان حتميا ، لان الراسمالية الاوروبية منذ بداية عصرها الكولنيالي قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم ، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ اصبحت الحضارة الانسانية الحديثة ، او الحضارة العالمية الحديثة . غير ان التقاطع بيننا وبين هذه الحضارة في ظل القهر الاقتصادي والسياسي تختلف نتائجه عما لو كان قد تم في مناخ مغاير . وهذا هو الفرق الخطير ـ مثلا ـ بين عصر محمد علي وعصر اسماعيل ، بين عصر توجه الى اوروبا مستقلا ببلاده ، وعصر جاءت اليه اوروبا لترسف في الأغلال ـ الحريرية والحديدية ـ بلاده .

أي ان الفارق الزمني كان مجرد غطاء لمجموعة هائلة من الفروق ، اهمها المكونات الاساسية للنهضة والخط العام لسير هذه النهضة . وقد اشرنا فيما سبق الى ان الكشوف العلمية في فجر النهضة الاوروبية ، جسدت من ناحية احتياجات اجتماعية ملحة ، ولكنها عادت من ناحية اخرى فغيرت من هياكل الانتاج ، من تشكيل قوى الانتاج وعلاقاته واساليبه . وهو الامر الذي ابرز الى الوجود الفاعل طبقات اجتماعية جديدة وقيما اجتماعية جديدة . وربما كان الاصل اللغوي لكلمة «البرجوازية» يشير الى هوية التغيير الطارىء ، انها من ناحية «الطبقة الوسطى» الواقعة بين النبلاء والحرفيين والأجراء والاقنان ، ومن ناحية اخرى هي «المدن» التي ظهرت معها علاقات جديدة للانتاج الصناعي الصغير والتجاري على وجه خاص . وحين اقبل الانقلاب الصناعي ازدهرت التجارة حقا ـ عن طريق وسائل المواصلات الجديدة ـ ولكن الصناعة بالذات هي التي كبرت وتطورت ميكانيكيا وبشريا ، فاتسعت القاعدة العمالية ، وتقدمت الآلات ، وتميزت في الوجود الاجتماعي «الطبقة الراسمالية الناشئة» . وفي موازاة هذه التطورات «المادية» التي تبلورت نهائيا في «السوق» كعملية اجتماعية ، كان لا بد من الانسلاخ عن الاطار الامبراطوري للعصور الوسطى الذي رسخت الكنيسة بناءه الوجداني ، وكرس الاقطاع بناءه العقلي . كان لا بد لقضية الانتماء ان تتخذ اطارا جديدا . وقد بدأ تصادم الكنيسة مع العصر الجديد متمثلا في «كشوفه العلمية» اولا حيث تناقضت نتائج هذه الكشوف مع تصورات الكتاب المقدس عن الانسان والطبيعة . ثم توالدت التناقضات داخل الكنيسة ذاتها بقيادة لوثر . وهكذا نشأ تياران : احدهما «نقد المسيحية» والآخر «تجديد المسيحية» او ما يسمى بحركة الاصلاح الديني . اما الاقطاع الذي فجعته الكشوف العلمية على سطح «الارض» لا في اعالي السماء ، فلم يستطع الحيلولة دون نمو البرجوازية بمعناها المتعدد الأبعاد وتطورها المختلف الوسائل ، حتى بلغ الصدام أوجه في «الثورة» . وقد اثمر التفاعل بين الصدام الثنائي مع الكنيسة (النقد والتجديد)

والصدام المتصاعد مع الاقطاع (اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا) الى الانسلاخ الكامل عن الرداء الامبراطوري (العالم المسيحي) ، الى الرداء القومي (السوق) .

واذا كانت الكشوف العلمية ، والانقلاب الصناعي قد شكلا العمود الفقري للبرجوازيات الاوروبية في مواجهة الاقطاع ، فان العودة الى المنطق العقلي في التراث اليوناني الروماني ـ الجذور الاولى للحضارة الاوروبية قبل العصر المسيحي ـ شكلت العمود الفقري للثورات القومية الاوروبية في مواجهة الكنيسة.

***

لم يكن ممكنا الافلات ـ لمن شاء التقدم من مناطق العالم المتخلف ـ من التقاطع مع الحضارة «الغربية» التي لم تعد كذلك منذ العصر الكولنيالي ، حيث اصبح راس المال «عالميا» في البحث عن الاسواق والمواد الاولية والايدي العاملة الرخيصة .. لم يعد ذلك ممكنا حتى اذا لم يحدث «القهر» الاستعماري من جانب الغرب . ومن هنا كانت حتمية اللقاء معه ، بل التفاعل ، بل التقاطع . وقد حدث ذلك لنا ، سواء عن طريق القهر المباغت لحملة نابليون ، او عن طريق مؤسس الدولة الحديثة محمد علي ، والحق انه عن طريقهما معا ، بل لقد تداخلا في بعض المراحل على نحو مباشر . واذا كان محمد علي قد استطاع بتأسيس الجيش (المصري) والاقتصاد الوطني والتعليم (الحديث) ، أن يضع البذور الاولى للدولة العصرية، فقد صنع شيئا آخر لا يقل اهمية وخطورة هو«مذبحة القلعة»(١)، وهي المذبحة التي تشكل العنصر الاول في التكوين الاجتماعي الجديد لبدايات عصر النهضة . ذلك ان مصر قبل هذه المذبحة كادت تكون اجتماعيا من طبقتين : الاولى هي المماليك ، والاخرى هي «الفلاحين» اي المصريين ، ولا وسط بينهما سوى افراد يقومون بدور همزة الوصل الضرورية بين الارستقراطية المملوكية وشعب مصر . وقد أجهز محمد علي في «مذبحة القلعة» على المماليك دفعة واحدة ، فكانت اول ضربة طبقية جذرية تغير وجه مصر . ثم جاء تأميمه الشامل الغريب للاراضي الزراعية ، ليغير ايضا وأيضا ، وجاء توزيعه للارض ليثبت أركان التغيير (٢) . نشأت طبقة «الاعيان» وبالتالي طبقة الفلاحين ، وظهر «التجار»

---

١ ـ في اول مارس (آذار) ١٨١١ قام محمد علي باحدى اشهر «الخدع» في التاريخ وهي دعوته الى عرض عسكري يضم ٥٠٠ مملوك ، ما ان وصلوا الى القلعة حتى حاصرهم الجنود الالبان وابادوهم (راجع د. لويس عوض ـ تاريخ الفكر المصري الحديث ـ الجزء الاول ـ ص ٨٢ ـ الطبعة المذكورة سابقا) .

٢ ـ تم ذلك على دفعات : الاولى عام ١٨٠٨ حين صادر محمد علي أملاك الملتزمين الذين امتنعوا عن دفع الضرائب، وفي عام ١٨٠٩ حرمهم من نصف الفائض، وفي عام ١٩١٢ وضع يده على جميع =

في المدن كطبقة اجتماعية مستقلة الملامح ، واصبح «للعلماء» ـ والمقصود علماء الشرع الاسلامي ـ وزن ودور في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد . واستتبع «التعمير» و«التشييد» ظهور مجموعة جديدة من الحرف التي شكلت هيكلا بدائيا للصناعة .

ولكن هذا كله لم ينف ظاهرتين او ثلاثا : الاولى ان محمد علي قد أحاط نفسه بحاشية ضخمة من الجراكسة والألبان والاتراك ، لم تحل تماما مكان المماليك ، وان ظلت على درجة عالية من التمايز عن «المصريين» (٣) . والظاهرة الثانية هي ان محمد علي رغم استقلاله عن «سلطنة الخلافة العثمانية» فانه لم يتخل عن الحكم «الاوتوقراطي» (٤) ، وقد ساعده على ذلك جذران غائران في الارض المصرية هما : ثيوقراطية عصر الانحطاط الطويل الامد ، وبيروقراطية الدولة المركزية القديمة العهد . لقد اثمر هذان الجذران التقليد الاوتوقراطي في الحكم المصري الحديث منذ محمد علي ، بالاضافة الى تكوينه الشخصي الصارم ، وكونه في الاصل ليس مصريا . وربما كانت الظاهرة الثالثة انه في توزيع الارض قد اتبع اسلوبا يرضي في الاساس المقربين اليه من المصريين ، فكانت بداية الاقطاع والارستقراطية المصرية على يديه ، جنبا الى جنب معالم الدولة «العصرية» .

وفي هذا المناخ «الاجتماعي» المغاير كليا للمناخ الاوروبي ، بدأ احتكاكنا بالغرب ، بالحضارة الحديثة عندما اقبلت علينا في عصرها الكولنيالي ، عصر القهر الاستعماري وعالمية راس المال والسوق . كانت حاجتها الينا من الجانب السلبي البشع ، أن نكون لها سوقا وممرا الى بقية الاسواق . وكانت حاجتنا اليها من الجانب الايجابي المشرق ، ان تكون لنا عونا في النهوض من الكبوة التاريخية . وقد كان ـ ولا يزال ـ الصراع بين الحاجتين هو محور الملحمة التي عاشها الفكر

= الاراضي التي كانت في حوزة المماليك ، وفي عام ١٩١٤ الغى نظام الالتزامات برمته وبصورة قطعية . وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و١٨١٥ قد استملك لصالح الدولة : اراضي الاوقاف ، واخذت الدولة على عاتقها الانفاق على رجال الدين والمساجد (راجع : لوتسكي ، تاريخ الاقطار العربية الحديث ـ الترجمة العربية ـ دار التقدم ـ ص ٦٤ ـ تاريخ النشر ؟) .

٣ ـ في اول ديسمبر (كانون الثاني) ١٨٢٩ عاد محمد علي فاقطع اراضي الدولة لاقاربه ومقربيه ، وكبار الاعيان والموظفين ، وضباط الوحدات الالبانية والكردية والجركسية والتركية ، ووزع خلال مدة قصيرة مئات الالوف من الافدنة مع من كان يقطنها من الفلاحين . وهكذا ، بعدما حرم محمد علي الأشراف الاقطاعيين القدماء من ممتلكاتهم ونفوذهم ، وبعد ان صفى طبقة الملتزمين ، انشأ على انقاضهم «طبقة جديدة» من النبلاء الملاكين الاقطاعيين ، الذين اصبحوا سند الاسرة الحاكمة الجديدة (المصدر السابق ـ ص ٦٥) .

٤ ـ المرجع السابق (ص ٧٥) ـ خاصة بعد نجاحه الاولي الساحق في الفتوحات العربية الآسيوية والافريقية .

العربي ـ والمصري خاصة ـ منذ بدايات القرن الماضي الى يومنا هذا .

***

لقد ترتب على التباين الجذري بين نهضتنا ونهضتهم ؛ عدة اشكالات حضارية وقومية وطبقية وايديولوجية . على الصعيد الاقتصادي لم يكن مطلوبا منا ، ولم نكن نستطيع ، أن نبدأ من حيث بدأوا ، من الكشوف العلمية اي مخترعات الانقلاب الصناعي الى تكوين السوق البرجوازية . وانما كان مطلوبا الاستنارة بمناهج العلم التي استخلصتها الكشوف ، وكان مطلوبا استيراد التكنولوجيا الموازية لدرجة تقدمنا الاجتماعي (السكك الحديدية ـ المطبعة ـ الخ) . وكان مطلوبا الانسلاخ عما يسمى العالم الاسلامي ؛ والمقصود هو الامبراطورية العثمانية، وكان مطلوبا ترسيخ الانتماء القومي البديل عن الخلافة ، اي الى الوطن العربي ، وكان مطلوبا تشجيع «سوقنا» البازغة الضعيفة وحمايتها من انياب الاحتكارات القادمة .

ولم يكن مطلوبا الثورة على مؤسسة دينية (غير قائمة ؛ فالاسلام على نقيض المسيحية في هذه الناحية) ، بل كان مطلوبا الثورة على مؤسسة ثيوقراطية تتلفع بثياب الحق الإلهي في حكم الارض ومن عليها (٥) .

لذلك كانت القيمة التاريخية العظمى ـ والباقية ـ للشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ، انه قد جسّد في شخصه المفرد بسيرة حياته وسيرة فكره على السواء ، البشارة الاولى للنهضة البرجوازية في تاريخنا الحديث . وعلينا ان نفرق بوضوح وحسم بين النبي والممثل ، فالنبي لا يبشر بشيء قائم ، وانما بشيء غير موجود ، وان كانت الحاجة تدعو اليه ، انه يدعو الى ما «ينبغي» ان يكون . اما الممثل فهو يجسد ما هو كائن لهذه الدرجة أو تلك في هذه المرحلة او غيرها . وقد كان رفاعة الطهطاوي «رائدا» للفكر المصري ـ البرجوازي ـ الحديث بهذا المعنى . لم تكن البرجوازية المصرية قد تكونت ، ولكنها بالقطع كانت في مرحلة النشوء . لم يكن يمثل الفكر القديم ولا الفكر السائد ، ولكنه كان ينتمي الى المستقبل المتجرثم في احشاء الحاضر . لم يكن يمثل شريحة دون غيرها من شرائح البرجوازية ، ولكنه كان يجسد طموحات عالم جديد هو العالم البرجوازي المتقدم كماً ونوعا عن العالم التركي والعالم المملوكي . كان يجسد «جوهر» النهضة القائمة على استحداث الدولة العصرية ، اي البرجوازية . كان يلبي فكريا الاحتياجات الموضوعية لمصر ، وقد كانت في مجملها احتياجات الثورة الوطنية الديمقراطية . كانت نهضة مصر في ذلك الوقت تعني نهضة البرجوازية ، كان

---

٥ ـ ومعروف ان محمد علي قمع تمرد رجال الدين بقسوة وابعد رؤساءهم من العاصمة بعد تأميمه للاوقاف ،رغم مساهمتهم المهمة في تثبيت حكمه قبل ذلك (المرجع السابق ص ٦٥) .

المعنيان متطابقين ، حتى ولو دون وعي من جانب الداعين الى النهضة المرتادين آفاقها .

وينبغي التوقف طويلا عند نقطة هامة هي ان رفاعة الطهطاوي ، احد رجالات الازهر . ينبغي التوقف هنا حتى نقول : ان الازهر لم يرادف يوما «الكنيسة» ، وان خريجيه من «العلماء» والمشايخ والطلاب كانوا طبقيا ضمن النسيج الاساسي للشعب (٦) ، وان الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ ـ ١٨٢٥) هو الذي علّم الطهطاوي محبة «العلوم الغربية» ذلك ان «بلادنا لا بد ان تتغير ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها» (٧) وهي الكلمات التي ستربي رموزا متعاقبة من رموز النهضة التي لم يكن الازهر بعيدا عنها بالسلب والايجاب . ولقد سافر الطهطاوي الى باريس واعظا وإماما للبعثة التعليمية التي أوفدها محمد علي . ولكنه هناك ـ في فرنسا ـ لم يكتف بوظيفته الدينية التي يجيدها ، بل درس كأهل البعثة وأكثر . «لم يكن مجرد مثقف يتمتع بالفكر والثقافة ، ولم يكن مجرد ناقل لفكر الغرب وحضارته الى اللغة العربية ، وانما كان مناضلا في سبيل (ان يوقظ) أمته ووطنه . بل الشرق (اهل الاسلام) قاطبة ... كما كان حديثه في السياسة والدستور ، ووصفه لما درسه وشاهده بباريس من مؤسسات الديمقراطية البرجوازية ، مقصودا به ان يفتح لوطنه وشعبه ساحات الديمقراطية ، ويدعوه لطرق بابها بقوة ، حتى يتجاوز الشرق مستنقعات الاستبداد والطغيان والحكم الفردي البغيض» كما يقول محمد عمارة في مقدمته لاعمال الطهطاوي الكاملة (ص ٤٥ من الجزء الاول) .

ما هي نبوءة الطهطاوي بشيء قليل من التفصيل ؟

● في الباب الرابع ـ الفصل الثالث ـ من «مناهج الالباب» (٨) يقول ما نصه «لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن الا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الاجنبية ، بعد ان ضعفت الامة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين

---

٦ ـ راجع : «الازهر على مسرح السياسة المصرية» للدكتور سعيد اسماعيل علي : بالنسبة للموقف من المماليك ص ٨٤ وبالنسبة للحملة الفرنسية ص ١٠٧ و١١٣ و١١٥ وبالنسبة لحكم محمد علي (ص ١٣٩ و١٤٥) وبالنسبة لحركة اليقظة القومية والاصلاح الديني (من ص ١٧٥ الى ص ٢٤٢) وبالنسبة لدور الازهر في ثورة ١٩١٩ ص ٢٨٥ ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٧٤ .

٧ ـ نقلا عن مقدمة د. محمد عمارة لاعمال الطهطاوي الكاملة (الجزء الاول) ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ص ١٩ ـ بيروت ١٩٧٣ .

٨ ـ خصصه الطهطاوي لمعالجة «التمدن» واودع فيه فكره الاجتماعي وقد طبع في حياته عام ١٨٦٩ ثم اعيد طبعه بعد وفاته عام ١٩١١ والباحث يعتمد هنا على الطبعة الحديثة ضمن مجلدات اعماله الكاملة التي حققها وقدم لها الباحث المصري د. محمد عمارة . والعنوان الكامل للكتاب هو «مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» ويأتي ترتيبه في «الاعمال الكاملة» المشار اليها في المجلد الاول بين ص ٢٤٣ و٥٨٥ .

العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد اذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصال انباء الممالك الاخرى والبلاد ، لينشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق في ميدان التقدمية» ، وكان قبل ذلك بقليل – في الباب الثالث من الفصل الثالث – قال «... فمخالطة الأغراب ، لاسيما اذا كانوا من اولي الالباب تجلب للاوطان من المنافع العمومية العجب العجاب» . وتلك هي الاشارة الاولى الى حتمية التفاعل الحضاري بين المتخلفين والمتقدمين . وتلك ايضا هي الضربة الاولى للفكر السلفي القائل بأن «الافكار المستوردة» من المحرمات وانها ضد «الاصالة» . ومن المفيد التذكير هنا بأن كلمة «التقدمية» الواردة في النص ، ربما كانت – على صعيد اللغة – تستخدم بهذا المعنى للمرة الاولى ، فضلا عن الدلالة الفكرية والاجتماعية لهذا الاشتقاق .

● في خاتمة الفصل الثاني من «مناهج الالباب» يقول : ان محمد علي «قد جدد دروس العلوم بعد اندراسها ... غير انه لم يستطع ، الى الان ، ان يعمم انوار هذه المعارف بالجامع الازهر ... ولم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر . سلوك جادة الرشاد والاصابة منوط ، بعد ولي الامر ، بهذه العصابة ، التي ينبغي ان تضيف الى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ، ورفع اعلام الشريعة المنيفة ، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية ، التي لها مدخل في تقدم الوطنية» . وهي الدعوة التي لم تتحقق الا بعد حوالي قرن من الزمان على يدي جمال عبد الناصر الذي ادخل العلوم العصرية الى رحاب الازهر (١٩٦١) .

● في المقالة الثالثة – الفصل الثاني – من كتاب «تخليص الإبريز» (٩) يقول «من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة في تعلمها ، فأي انسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها ان يطالع اي كتاب كان ... فاذا شرع الانسان في مطالعة اي علم كان تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الالفاظ فيصرف سائر همته في البحث عن موضوع العلم ... بخلاف اللغة العربية مثلا، فان الانسان الذي يطالع كتابا من كتبها في علم من العلوم يحتاج ان يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الالفاظ ما امكن ، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها» . وهو بذلك يضع كلتا يديه مبكرا على احدى العلل الخطيرة الموروثة من عصور التخلف ، انها اداة المعرفة ، اداة الحوار ، فالمعرفة العلمية الحديثة ليست

---

٩ – العنوان الكامل للكتاب هو «تخليص الابريز في تلخيص باريز» او «الديوان النفيس بايوان باريس» وقد بدأ كتابته اثناء وجوده في فرنسا ثم استكمل فصوله بعد عودته الى مصر حيث طبع في حياته مرتين : الاولى عام ١٨٣٤ والثانية عام ١٨٤٩ ، ثم طبع بعد وفاته للمرة الثالثة عام ١٩٠٥ ، ثم طبع طبعة مختصرة ومشوهة عن المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٥٨ . والباحث يعتمد هنا على الطبعة التي حققتها د. محمد عمارة ضمن «الاعمال الكاملة» والتي تستوعب المجلد الثاني بأكمله (٧٧٥ صفحة) .

مونولوجا صوفياً ، بل هي حوار بين الذات والموضوع . لذلك كانت «اللغة» من البنود الرئيسية في جدول اعمال النهضة .

● وفي ذات السياق من المصدر نفسه يستطرد ان اهل باريس «ليسوا اسراء التقليد اصلا ، بل يحبون معرفة اصل الشيء ، والاستدلال عليه» ، «حتى ان عامتهم ايضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم في الامور العميقة». هكذا يضع الوعي ـ بغياب الأمية ـ عاملا جوهريا في ربط الفرد بالمجتمع ، بقضاياه العامة . انها المقدمة الاولى لتكوين ما يسمى «الراي العام» ، المقدمة الاولى للديموقراطية . ويكمل ان : «سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعي بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعته ، وكل صاحب فن يجب ان يبتدع في فنه شيئا لم يسبق به او يكمل ما ابتدعه غيره» وهذا هو معنى «التطور» الذي يؤدي الى التقدم .

● في المقالة الثالثة ـ الفصل الثالث عشر ـ من المصدر السابق ينتقل بنا الى السياسة فيقول : «لا تطول عندهم ولاية ملك جبار او وزير اشتهر بينهم انه تعدى مرة وجار» والوزير «اذا مشى في الطريق لا تعرفه عن غيره ، فانه يقلل من اتباعه ما امكنه ، داخل داره وخارجه ... فانظر الفرق بين باريس ومصر ، حيث ان العسكري بمصر له عدة خدم» . ويجنح الطهطاوي الى المقارنة بين الزينة عندنا والفن عندهم ، بين الابتذال عندنا والرقص عندهم ، بين التهريج عندنا والمسرح عندهم . ويعود الى السياسة مؤكدا ان «أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية» ولكن دستورهم فيه امور «لا ينكر ذوو العقل انها من باب العدل .. فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم .. والعدل اساس العمران» . يقصد «الحضارة» باللغة الحديثة ، وكان ابن خلدون اول من استخدم تعبير «العمران» في مقدمته الشهيرة.

● ويترجم الطهطاوي الدستور الفرنسي[١٠] ضمن كتاب «تخليص الابريز» ويعلق عليه : ان «سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة» وان «سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع ، لا يختلفون في اجراء الاحكام المذكورة في القانون، حتى ان الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره» ، «وهي من الادلة الواضحة على وصول الشرع عندهم الى درجة عالية ، وتقدمهم في الآداب الحاضرة ، وما يسمونه الحرية .. وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوي في الاحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على انسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» . و«الملك انما هو منفذ للاحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكانه عبارة عن آلة» . وفي المقالة الخامسة ـ الفصل الاول ـ من

---

١٠ ـ المقصود هو دستور ١٨١٨ كما ترجم نصوص المواد المعدلة التي ادخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه ، وبموجب لغة عصر الطهطاوي فقد كان يسميها ـ اي الثورة ـ الفتنة .

«تخليص الابريز» يقول حرفيا : «الملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية» .

***

اذا لم ننس ان صاحب هذه «المقدمات» هو «الشيخ» رفاعة إمام البعثة المصرية في باريس ، وانه موفد «ولي الامر» محمد علي ، سوف نقترب حثيثا من جوهر الفكر الذي حمل مشعله الثوري في فجر النهضة ، وهو الانتقال بالسلطة من الحق الإلهي الى العقد الاجتماعي ، والانتقال بالدولة من الثيوقراطية الى الديموقراطية ، والانتقال بالشرعية من الاوتوقراطية الى «حقوق الانسان» . وهي العناوين العريضة التي يمكن لجمال الدين «الافغاني» — أم الايراني ؟ — ان يتجه بها ناحية اخرى ، كما يمكن لعبد الرحمن الكواكبي ان يتجذر بها الى عمق «الاستبداد» والتي يمكن لخير الدين في تونس ان يبشر بها على نحو مختلف . انه اذن العالم الاسلامي — او الشرق — ينتفض ، وانه العالم العربي يتفجر ، ولكن الطهطاوي يبقى «رسُولا» لفجر نهضتنا التي تنعطف به من العناوين الى تفاصيل الفكر البرجوازي الحديث .

(٢) «.. لم يحصر جهوده في نطاق الفكر الذي تتميز به حركة المثقفين بالمعنى الخاص والضيق ، وانما كان مثقفا فهم الثقافة بمعناها العام ، وقدم لشعبه وأمته زادا ثقافيا يغطي احتياجات هذه الامة ، تقريبا ، في عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة .. حياة الامة بطبقاتها وفئاتها ، لا حياة المثقفين فقط من ابنائها» .

بهذه الكلمات يقدم الباحث المصري محمد عمارة لمجموعة اعمال رفاعة الطهطاوي الكاملة . وفي ظني انه كاد يضع يديه على مكانة رفاعة التاريخية حين قال : انه لم يكن يتوجه الى المثقفين وحدهم بل الى مجموع الشعب . كاد يضع يديه ، لانه لم يستخلص في نهاية الامر ، ان الطهطاوي لم يكن يمثل طبقة قائمة او احدى شرائحها . وانما كان يجسد «مطلق» الفكر البرجوازي الذي من شأنه ان يحول مجتمع محمد علي — مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكي — الى مرحلة ارقى هي المرحلة البرجوازية . ان كلمات عمارة توحي بأن اهتمامات رفاعة وأسلوبه كانا لفائدة «الجميع» ، ولكن الحقيقة هي ان هذه الفائدة للثقافة العامة ، او «الوعي» كما احب ان أسميه ، هو انعكاس لما هو أعمق ، هو انعكاس لمكان رفاعة الطهطاوي من فكرنا الحديث . انه المكان الذي لا يبرر مصلحة احدى الطبقات — فالبرجوازية نفسها لم تكن قد تكونت بعد كطبقة — وانما هو كان يبشر بمولد مجتمع جديد ، مصر جديدة (لم يفكر قط ما اذا كانت ستدغى في المستقبل بمصر البرجوازية مثلا) . وقد كان التناقض الحاد بين هيكل المجتمع القديم والعلاقات الاجتماعية الجديدة التي تصوغ عملية التقدم ، هي مصدر «نوعية» فكر الطهطاوي الذي يبشر بما هو قادم ولا ينظر لما هو قائم . لذلك كان تجسيدا لمطلق الفكر

البرجوازي ، ولذلك ايضا كان تعبيرا ملحا عن ضرورة تقدم مصر ككل .

ولا بد ان الطهطاوي قد استوعب ما قاله احد اساتذة البعثة المصرية في باريس ، وهو الاستاذ «جومار» ـ الذي سبق له ان أشرف على نشر الكتاب ـ الموسوعة «وصف مصر» ، حين تكلم في حفل اقيم في ٤ تموز ١٨٢٨ بمناسبة توزيع الجوائز على الناجحين ، قال : «انكم منتدبون لتجديد وطنكم الذي سيكون سببا في تمدين الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربا القلوب التي تحب الفخر وتدين بالاخلاص للوطن .. ومصر كم تضاهي في ذلك فرنسا في اوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر في ساحات الحرب ورجالها يفوزون في ميادين السياسة ويقاومون زوابعها واعاصيرها ، كانت تحمل مع اكاليل النصر اكاليل العلم والمدنية .. امامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم ، وهذا قبسه المضيء بأنواره امام اعينكم فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع اوروبا على سائر أجزاء الدنيا ، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون في الازمان الماضية . فمصر التي تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الاصلية ، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله ..» (١١) .

لا بد ان الطهطاوي قد وعى جيدا هذه الكلمات ، بالاضافة الى ما سمع من استاذه الشيخ حسن العطار ، حتى اصبحت اوروبا او الحضارة «الغربيئة» الحديثة ضرورة حياة في مواجهة الموت الشامل الذي «يحيا» في ظلاله الشرق كله . ولا بد ان الطهطاوي حين وعى هذه الضرورة واجه فورا المشكلات التي نجمت عنها . ان بلاده لم تكن قد احتلت بعد من جانب الغرب ، ولكنها مهددة بذلك ، لا بسبب «تطور» حضارتها الى مرحلة الفتوحات فحسب ، ولا بسبب الموقع الاستراتيجي لمصر فقط ، وانما بسبب الاستقلال الذي آثره محمد علي ، والاصلاحات التي قام بها . وإذن فقد كان على الطهطاوي ان يحذر الوجه الدميم ، ويقبل على الوجه الجميل لحضارة واحدة ، فهل يأخذها كلها كما هي ، ام يأخذ منها بعض ما فيها ويرفض البعض الآخر ؟ وماذا حين يتناقض ما يستحق الاخذ مع الراسخ الثابت في ضمائر الناس ووجداناتهم وعقولهم ؟

لقد عاد الى مصر فأسس «مدرسة الترجمة» التي دعيت فيما بعد بمدرسة الألسن عام ١٨٣٥ ، وقد تحولت مع الزمن الى «جامعة» بالمعنى الحديث ، اذ اشتملت على اقسام لمختلف العلوم والآداب . ثم أسس عام ١٨٤١ ما سماه بقلم الترجمة ، وهو يشبه المجمع العلمي لترجمة الرياضيات والعلوم الطبية والطبيعية والاجتماعية .

كانت «الترجمة» في وعي الطهطاوي الاداة الاولى لمعرفة ما وقع في الدنيا حين كانت بلاده خارجها . ومن ناحية اخرى اهتم بالآثار القديمة والوسيطة لمصر،

---

١١ ـ الامير عمر طوسون ـ البعثات العلمية في عهد محمد علي ، ثم في عهدي عباس الاول وسعيد ـ ص ٣٣ و٣٤ ـ طبعة الاسكندرية ١٩٣٤ .

ويقول في خاتمة «تخليص الابريز» : «حيث ان مصر اخذت الان في اسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد اوروبا ، فهي اولى واحق بما تركه لها سلفها» . فاذا كانت الترجمة هي اداته لمعرفة «العالم» ــ او موضوع الحضارة الحديثة ــ فقد كان تاريخ مصر هو اداته لمعرفة «الــذات» . وكانت الاداة الثالثة هــي «الصحافة» ، فقد كان الطهطاوي اول من اسس الصحيفة المصرية الحديثة حين اشرف على «الوقائع المصرية» التي اسسها محمد علي عام ١٨٢٨ وقد تولى الطهطاوي رئاسة تحريرها في ١١ يناير (كانون الثاني) ١٨٤٢ في عهد ابراهيم باشا فأصبحت تصدر بالعربية في مواعيد منتظمة و«الاخبار المصرية» مادتها الاساسية ولهــا مراسلون ومحررون ثابتون . كما انه كان اول من اصدر مجلة ثقافية بالمعنــى الحديث هي «روضة المدارس» التي ظهرت عام ١٨٧٠ .

تلك كانت «ادوات» الطهطاوي التي تشير الى جملة اشياء ؛ اهمها انه لم يكن يتصور نفسه كفرد قادرا على انجاز العبء ، وأن المعرفة لم تكن تعني له بالتالي ترفا شخصيا ومتعة ذهنية خالصة ، وانما كانت عملا ورسالة . وانه من حيث الشكل ارتبط عمله كما ارتبطت رسالته بعنصرين هما «الموسوعية» في التفكير ، واختبار النظرية بالتطبيق . اي ان تعدد اهتماماتــه لم يكن ابتعادا عــن «الاختصاص» ، وانما كان تصورا استراتيجيا ــ ان جاز التعبير ــ لاحتياجات التطور . وهو في ذلك اشبه ما يكون بالموسوعيين فــي القرن الثامــن عشر الاوروبي . كذلك كان ربطه النظرية بالتطبيق ، «فقد عمل بنفسه هو وتلامذته في المجالات التي تصدى لدعوة تغييرها» لم يكن ذلك نتيجة رغبة في امتحان مجرد لمعلومات ذهنية ، وانما كان ثمرة فهمه العميق والباكر لقضية الاصالة والمعاصرة . كانت الاحتياجات الموضوعية للواقع المتخلف ــ وحدها ــ هي التي تقوده الى هذه الجزئية دون تلك من جزئيات «النظرية الحضارية» . اي انه كان يربط جدليا بين العام والخاص في اطار «الواقع الحي» لا في اطار الجدل النظري للمعرفة فحسب .

ماذا ترجم ــ مثلا ــ الطهطاوي ، وماذا ألف ؟

● ألف «تخليص الابريز» ليعرض الرحلة الباريسية ، و«مناهج الالبــاب» ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و«المرشد الامين» ليعرض أفكاره التربوية ، و«أنوار توفيق الجليل في اخبار مصر» ليعرض فلسفته التاريخية ، و«القول السديد في الاجتهاد والتجديد» ليعرض معنى الاجتهاد في الاسلام ، و«التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» ليعرض مهام اللغة العصرية ، والعديد من القصائد الوطنية المصرية.

● ترجم تاريخ قدماء المصريين ، والقانون المدني الفرنسي ، ووثيقة حقــوق الانسان ، وكتاب قدماء الفلاسفة من الاغريق ، ومبادىء الهندســة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و«روح القوانين» ، و«تأملات في اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» لمونتسكيو و«العقد الاجتماعي» لروسو . كمــا ترجم الدستــور الفرنسي ، ونبذة عن الاسكندر الاكبر ، وسيرة بطرس الاكبر ، وشارل الثانــي عشر ، والامبراطور شارل الخامس ، ونبذة في الميثولوجيا ، واخرى في الصحة

العامة ، وغيرها كثير .

ما هي المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل «الايقاع الموحد» في فكر الطهطاوي ، تأليفا وترجمة ؟ اننا نستطيع اجمالها ـ باستشهادات نصية ـ في ما يلي :

اولا : على صعيد اللغة ، كان الطهطاوي يعاني بمشقة بالغة مهمة التوفيق بين السجع الكلاسيكي والنثر المتدفق ،ولم يكن يأنف من استخدام العامية حين يعوزه ذلك ، ذلك انه «اختط لنفسه ولمدرسته في القاموس اللغوي خطة تقوم على استعمال اللفظ العربي الفصيح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج فان ضاق الاثنان، فاللفظ الاجنبي معربا» كما يقول محمد خلف الله احمد (١٢) . بل كان يشجع استخدام العاميه حتى يفهم اغلب الشعب كما كان يشجع تعريب اللفظ الاجنبي حتى تدخل سياق الحضارة التي «اخترعوها كما اخترعوا لها الالفاظ» .

ثانيا : موقفه من الحضارة الحديثة يقوم على مبدأ «والحق احق أن يتبع» كما يقول في خطبة «تخليص الابريز» . وما دام «كمال ذلك» في الغرب ـ اي الحضارة ـ «أمر ثابت» . غير ان ارتباط النظرية بالتطبيق دفعه لان يرى المدنية المعاصرة برؤية نقدية لا برؤية نقلية .

ثالثا : ايمانه بالعقل مستمد من الايمان بالله الذي اعطى الانسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه ، لا وفق مسلمات قديمة وبديهيات سابقة . لذلك فهو يرى الخرافات والاساطير تجسد طفولة الذهن البشري من ناحية ، كما انها «تفيد» في ضرب الامثولة لتقريب المراد من الاذهان ، وخاصة في تربية الناشئة ، ولكن العقل هو الفيصل في الرؤية والتحليل والتقويم والتركيب ، في العلوم النظرية والعلوم التطبيقية على السواء (١٣) .

---

١٢ ـ محمد خلف الله احمد ، بحث عنوانه «جانب من جهود رفاعة في تجديد اللغة والفكر والادب» ضمن كتاب (مهرجان رفاعة الطهطاوي) ـ ص ١٥١ و١٥٢ ـ طبعة القاهرة ١٩٦٠ .

١٣ ـ يراجع في ذلك (انوار توفيق الجليل) ج١ الخطبة . والعنوان الكامل للكتاب هو «انوار توفيق الجليل في اخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل» وهو يستوعب المجلد الثالث باكمله من «الاعمال الكاملة» التي حققها محمد عمارة ، وقد صدر عن الناشر المذكور سابقا ، بيروت ١٩٧٤ . يراجع ايضا [المقالة الاولى ـ الباب الحادي عشر] من المصدر نفسه .

يقول في الاستشهاد الاول ما نصه انه في تأليف كتابه تجنب «الاقاويل غير المرضية مما يظهر بعرضه على ميزان العقل انه محض الخرافات ، مما تولع به الاخباريون والقصاص من اختراع الاباطيل والخزعبلات ، او مما توهمه ارباب الاوهام الفاسدة من العجائب التخيلية التي بدون فائدة ، اذ كثير من كتب السير مشحون بخوارق العادات ، ومملوء ببوارق خيال الاعتقادات ، مما ليس بمعجزة ولا كرامة ، والجزم به في مقام التاريخ الارفع مما يخفض مقامه» .

ويقول في الاستشهاد الثاني ما نصه : «... واذا رأى اللبيب هذه الاثار علم العوام في اعتقادهم في الاوائل بأن اعمارهم كانت طويلة وجثثهم كانت عظيمة ، او انهم كانت لهم عصا اذا =

رابعا : ايمانه بالتاريخ كسلسلة متصلة من الحلقات لا سبيل الى تفسيرها بالتاريخ الشخصي للملوك والقادة العظام ، وانما بما تم انجازه في «رفاهية الناس والعمران » .

خامسا : الوطنية او الملة «في عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ، واخلاقها واحدة ، وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبا لاحكام واحدة ودولة واحدة . وتسمى الاهالي والرعية والجنس ، وأبناء الوطن» كما جاء في الفصل الثالث ـ الباب الرابع ـ من «المرشد الامين» (١٤) .

سادسا : حرية العقيدة الدينية هي العمود الفقري للوحدة الوطنية ، فان «الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الاديان ، وارادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم ، على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الانسان لدينه لإضرار غيره لا يعد الا مجرد حمية» كما جاء في خاتمة الفصل الثاني من «مناهج الألباب» .

سابعا : مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي «الوطن» الذي يقصده ويهدف الى تغييره ، ولها في قلبه ما يشبه الوقدة الصوفية ، ولعله في ذلك إمام القائلين بالفكرة المصرية . انه يراها في خطبة «أنوار توفيق الجليل» البلد الوحيد المفتوح على تاريخ العالم «تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك» . ولا يشير بحرف الى ان هذا «الانفتاح» تم احيانا رغما عنها ، بالغزوات المتتالية . ويضيف في تمهيد المصدر السابق انها البلد الوحيد الذي انتصر على الغزاة . وليس هذا صحيحا . ولكنها «أنشودة» اكثر منها تاريخا . ويضيف : ان «الزراعة» هي التي رشحت مصر للسبق الحضاري القديم . وينسى طبعا ان الزراعة لم تكن مقصورة عليها وحدها . ثم يضع الاساس المكين لمن جاءوا بعده فيقول : ان نظام الري والدولة المركزية هي التي اتاحت لمصر ريادة التنظيم والتمدن . وينسى بالضرورة ان ذلك ايضا أورث الطغيان والدكتاتورية . وهو يرى مصر «الافريقية» سواء في كلامه عن التوأم (السودان) او عن بقية افريقيا التي يمكن ان تصبح «ولايات» كما هو

= ضربوا بها الحجر سعى بين ايديهم ، وذلك لقصور الاذهان عن مقدار ما يحتاج اليه ذلك من علم الهندسة ، واجتماع الهمة ، وتوفر العزيمة ، ومصابرة العمل ، والتمكن من الآلات ، والتفرغ للاعمال ، والعلم بمعرفة اعضاء الحيوان ، وخاصة الانسان ، ومقاديرها ونسب بعضها الى بعض ، الى غير ذلك مما يتعجب منه غاية العجب» .

١٤ ـ عنوانه الكامل «المرشد الامين في تربية البنات والبنين» وقد خصصه لآرائه في التربية والوطنية والمدنية ، وقد طبع عام وفاته ١٨٧٣ . ويشير محمد عمارة الى ان (معجم المطبوعات العربية والمعربة) قد اخطأ بتسمية الكتاب (الرسول الامين للبنات والبنين) وفي تاريخ طبعه حيث ذكر عام ١٢٩٢ هـ اي ١٨٧٥ وليس ذلك صحيحا (عن مقدمة الاعمال الكاملة ص ٧٩) .

الحال في امريكا» (الفصل الثالث ــ الباب الخامس ــ مناهج الالباب) ولايات مركزها مصر . وتتحرك بين ضلوعه فكرة البعث قائلا : «.. فلا بأس اذا ضعف نور التمدن في مملكة من ان تعود الى رتبتها الاولى» كما جاء حرفيا في الفصل التاسع ــ الباب الثالث ــ من «المرشد الامين» . ويبحث عن الجذور ــ بحثا يكاد يكون عرقيا ــ فيقول «لا يبعد على مصر في هذا العصر ان تستجلب السعادة .. لان بنية أجسام اهل هذه الازمان هي عين بنية اهل الزمان الذي مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الاخير متسعة ومتنوعة» (الفصل الثاني ــ الباب الثالث ــ مناهج الالباب) .

ثامنا : كان الطهطاوي اول من دعا الى ما نسميه الان بالفصل بين السلطات ، فيقول : ان هناك قوتين ، اولاهما محكومة ، والثانية حاكمة . القوة المحكومة هي الشعب ، ولا بد ان تكون «محرزة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجود كسبه ، وتحصيل سعادته» . أما القوة الحاكمة فتشتمل عند الطهطاوي على ثلاثة أشعة قوية هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها «اي ما يسمى بالسلطة التشريعية» وقوة القضاء وفصل الحكم (اي السلطة القضائية) ، وقوة التنفيذ لأحكام بعد حكم القضاء بها (اي السلطة التنفيذية) . ويرى الطهطاوي ان هذه القوى الثلاث ترجع في النهاية الى «القوة الملوكية» ــ اي الحاكم ــ ولكنها «مشروطة بالقوانين» كما قال في خاتمة الفصل الاول من «مناهج الالباب» . وللتشريع عند الطهطاوي مصدران أولهما التراث الاسلامي بعد تطويره او بتعبيره هو «بتوقيفه على الوقت والحال» ، والمصدر الثاني هو التشريع الاوروبي (ويقصد الفرنسي بالذات) الذي نقل عنه الدستور وبعض القوانين ، كما نقل حوله اجتهادات مونتسيكو وروسو . وهو يكاد ينتهي الى الشعار الليبرالي القائل بأن الملك يملك ولا يحكم ، فيقول : ان الملك «لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم ، ولا راعيا لهم ، يعني ضمنا لحسن غذائهم ، حسا ومعنى ، لا آكلا لهم». كما استطرد في المصدر السابق مباشرة : والمطلوب من الملك او الحاكم اذن «ان يعينهم ــ اي الرعية ــ على ذلك بالحصول على كمال الحرية»، ولا بد في هذا الصدد من «استشارة» الامة «في حقائق التراتيب والتنظيمات التي يراد تجديدها» ، «فانْ من ملك احرارا طائعين ؛ كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين» (مناهج الالباب ــ خاتمة الفصل الرابع وكذلك الباب الخامس) .

تاسعا : ما هي الحضارة ــ او العمران ــ التي كثيرا ما يصفها الطهطاوي بالتمدن اللازم ؟ يجيب بأن «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لاهل العمران من الادوات اللازمة ؛ لتحسين احوالهم حسا ومعنى» ، هو ايضا ما نسميه الان في لغتنا بسيادة القانون «.. ومن حقوق الحرية الاهلية ان لا يجبر الانسان ان ينفى من بلده ، او يعاقب فيها الا بحكم شرعي او سياسي مطابق لأصول مملكته، والا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه الا بأحكام بلده، والا يكتم رأيه في شيء شرط الا يخل بما يقوله او يكتبه بقوانين بلده» كما جاء في

الفصل الخامس ـ الباب الرابع من «المرشد الامين» . وبعد ذلك هو يفصل القول في الحريات ، انها الحرية الطبيعية كالاكل والشرب والمشي ، والحرية السلوكية التي لا تؤذي الآخرين ، والحرية الدينية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية . ويكاد يجمعها في المعنىالليبرالي العام للحريات الديموقراطية حين يضع اساسها الاجتماعي هكذا ، «ان اعظم حرية في المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها ـ اي الاباحة والاطلاق ـ من اصول فن الادارة الملكية ، فقد ثبت بالادلة والبراهين ان هذه الحرية من اعظم المنافع العمومية ، وان النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التي تقدم فيها التمدن الى هذا العصر» . وهكذا فانه بعد ان وضع الاطار العام للفكر البرجوازي «حرية ـ إخاء ـ مساواة» فانه يضع حدود اللوحة الاقتصادية الليبرالية «دعه يعمل ، دعه يمر» . وكما انه يركز على حرية الفرد وحرية الوطن فانه «من محاسن حرية الامة انها تفرح ايضا بحرية غيرها من الامم ، وتتأذى من استعباد امم الممالك الذين لا حرية لهم» (الفصل السادس ـ الباب الرابع ـ المصدر السابق) .

عاشرا : ينطلق الفكر الاجتماعي للطهطاوي من مقولته «واما التسوية بين اهالي الجمعية ـ المجتمع ـ فهي صفة طبيعية في الانسان ، تجعله في جميع الحقوق البلدية كإخوانه» . اي الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصاديةوالاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين او اللون او الجنس . ولذلك كانت دعوته الباكرة ـ قبل قاسم امين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) ـ الى حرية المراة التي ركز عليها في كتابه «المرشد الامين في تربية البنات والبنين» الذي صدر في عام وفاته ١٨٧٣ . يدعوها للتعليم وللعمل ـ من اجل انماء ملكاتها وانماء الثورة الوطنية معا ـ ويرفض ان تكون مجرد «انثى» ، بل هي كائن «انساني» له كافة الحقوق التي للرجل . وهنا يفسر «الشرع» تفسيرا يأخذ بالحدود التي تكاد تحرم الطلاقوتعدد الزوجات . ويجعل «الحب» اساسا وحيدا للزواج فيقول : «من احسن الى البنات تزويجهن الى من هوينه واحببنه» (الفصل الثالث ـ الباب السابع ـ المرشد الامين) .

***

هذه هي المحاور الرئيسية لفكر رفاعة الطهطاوي وبتصنيفها نستطيع القول من جديد : انه كان نبي الفكر البرجوازي بشكل عام، ورائد عصر النهضة بشكل خاص.

ولقد كان مثيرا للدهشة والاستغراب ان يتجاهل هذه «البداية» الخطيرة معظم الذين كتبوا عن نهضتنا الاولى من الاجانب باستثناء جاك بيرك رغم ان مجمل أعماله لا تتصدى بشكل مباشر وتفصيلي لفجر النهضة ، فقد خلت من ذكره خلوا تاما مؤلفات الالماني بروكلمان (تاريخ الشعوب الاسلامية) ، وتيودور روتشتين (تاريخ المسألة المصرية) ، وفلاديمير لوتسكي (تاريخ الاقطار العربية الحديث) ، ونادافـ صفران (مصر تسعى الى تكوين جماعة سياسية) . وحتى الدكاترة فيليب حتي وادوارد جورجي وجبرائيل جبور في الجزء الثالث من كتابهم المشترك «تاريخ

العرب» لا يأتون على ذكر الطهطاوي بكلمة واحدة . فما هو السبب ؟ مجرد سؤال .

وما اكثر المؤلفات التي صدرت حديثا عن الطهطاوي ، وخاصة تلك التي عالجت عصر النهضة ، ومن بين اكثرها اهمية كتاب الدكتور لويس عوض (تاريخ الفكر المصري الحديث) ، وكتاب البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة) ، وكتاب جمال احمد (الأصول الثقافية للقومية المصرية) ، وكتاب الدكتور انور عبد الملك (الفكر العربي في معركة النهضة) ، بالاضافة الى التحقيق العلمي والمقدمة الطويلة التي كتبها محمد عمارة لمجموعة الاعمال الكاملة . وربما اختلف المرء مع بعض التقييمات التي وردت في امثال هذه الكتب ، فعمارة يميل الى «تعريب» الطهطاوي ، بينما يميل جمال أحمد وعوض عبد الملك الى «تمصيره» ، ويميل حوراني الى «اسلامه» . والحق ان الطهطاوي لم يكن بعيدا عن العروبة والإسلام ، ولكن بمعان مختلفة تماما عن القومية العربية والجامعة الاسلامية . لقد تبلورت لديه فكرة الوطن حول «مصر» . كذلك بالغ الدكتور رفعت السعيد في كتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (١٥) حين جعل من كلمات الطهطاوي حول المساواة الاجتماعية راية لبداية الفكر الاشتراكي في بلادنا . والحق ان النظرات الاجتماعية في أعمال الطهطاوي لا تتجاوز بأية حال منطلقات الفكر البرجوازي في العصر الليبرالي . ولكن أيا كان الامر فقد كان الطهطاوي ــ كرائد للنهضة الحديثة في مصر والعالم العربي ــ مدرسة واسعة الارجاء ، تخرجت فيها عدة تيارات هامة تصارعت طيلة الجزء الاخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ذلك ان الطهطاوي لم يكن ــ اكرر ــ ممثلا لمصلحة مباشرة لاحدى الطبقات البازغة، وانما كان بشيرا لمجتمع كامل جديد . حتى ان المجتمع القديم ــ بعد وفاة محمد علي ، واستيلاء عباس على الحكم ، وبداية الانهيار ــ قد نفاه فترة الى الخرطوم. وكان «التركيب» النظري الذي توصل اليه الطهطاوي هو ان مبادىء الشرع الاسلامي «لا تتعارض» مع القوانين الوضعية ، وانه يسن ــ كما قال حوراني ــ تفسير الشريعة الاسلامية تفسيرا يتفق مع حاجات العصر ، وان العمل من أجل الآخرة «لا يتناقض» مع العمل من اجل الحياة الدنيا . وان العمل في هذه الحياة ليس مقيدا بقوالب السلف . وفي ذلك كان الطهطاوي يستند الى ان عظمة الاسلام الاول كانت ثمرة الانفتاح على العلم والمدنية ، واذا كانت اوروبا قد نهلت من معين التجربة الاسلامية ، فما الذي يمنعنا من التواصل مع أجدادنا عن طريق الغرب ؟

هذا هو السؤال الذي تباينت صيغته بعد الطهطاوي ، وتباعدت ــ من ثم ــ صور الجواب .

---

١٥ ــ من ص ١٧ الى ص ٥٦ ــ منشورات دار الثقافة الجديدة ــ القاهرة ١٩٦٩ .

(٣) لا بد لنا من التأكيد على ان الطهطاوي قد عاصر ثورة ١٨٣٠ في باريس وعايشها عن قرب ، ورغم ذلك فان فكرة «الثورة» كأداة للتغيير لم تخطر على باله قط ، بل انه اكتفى بالحلم ، وكان يظن ان محمد علي قادر على تحقيقه ، الم يرسل هو البعثة الى فرنسا ؟ لعل هذا يؤكد من ناحية انه لم يكن رسولا لطبقة كائنة ، وانما بشيرا بطبقة ستكون ، بل لعل فكرة «الطبقة» ذاتها لم تخطر له على بال ، كانت «مصر» هي التي تتراءى له في اليقظة والمنام . غير انه اذا لم يكن قد فكر في «الثورة» التي لا يتصور ثورة منها ضد من ، فان هذا لا ينفي عن تفكيره برنامج «الثورة الوطنية الديموقراطية» . كذلك فانه اذا لم يكن قد فكر في «البرجوازية» كطبقة اجتماعية ، فان هذا لا ينفي عن تفكيره الرؤيا البرجوازية . ولأن الطهطاوي كان حالما عظيما يرتبط خياله ببقاء محمد علي في الحكم لا بوجود اجتماعي لاحدى الطبقات ، فان فكره — الى جانب خلوه من مسألة الثورة — قد جاء بالغ التعميم حتى اصبح من الجائز القول انه رسول النهضة بشكل عام ، ونهضة مصر بشكل عام ايضا . وهو الشكل الذي يسمح لتلامذته ، وقد عاشوا عصرا اكثر تحديدا وخصوصية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، أن يتخرجوا على يديه حقا ، ولكن المسارب تختلف بهم هنا وهناك حسب انتماءاتهم الطبقية المتنوعة تنوع الشرائح والفئات التي صاغت العصر الجديد . يظل الطهطاوي هو «الاصل» ، ولكن الفروع تتباين اتجاهاتها تباين «المصالح» التي يعبرون عنها . لقد اثرت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية في الطهطاوي تأثيرا «فكريا» — وهو العام الذي أصدر خلاله في مصر كتابه تخليص الابريز — ولكنها لم تصنع منه «مناضلا» سياسيا .

ولا بد — ثانية — من التأكيد على ان الطهطاوي قد بهرته «ثورة المواصلات» الحديثة حينذاك ، ولكن تأثيرها فيه لم يكن تكنولوجياً ، بل كان هو الآخر تأثيرا فكريا ، لذلك تبلورت قضية «التقدم» لديه بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ؛ لا بمعناها التكنولوجي فقط . اي ان «روح الحضارة» قد جذبته لا «جسدها» وحده . لذلك كان تصور الطهطاوي ابعد ما يكون عن «استهلاك الحضارة» بالاستفادة المقصورة على وجهها المادي ، وانما هو قد بنى هذا التصور على اساس تمثل الحضارة والمشاركة في انتاجها بالاستفادة من وجهها الفكري .

ولكن الملاحظة الجوهرية على خلاصة الطهطاوي انها انتهت الى صيغة «ثنائية» — ان جاز التعبير — عما ندعوه في وقتنا الحاضر بالتوفيقية . وهي الصيغة التي تجمع في مركب واحد بين «الاسلام الصحيح» و«الحضارة الحديثة» . ومن المهم للغاية ان نركز على «شعور» الطهطاوي ، وهو يخلق هذا المزيج ، لان هذا الشعور هو الذي يفرق لنا بين ما نعنيه بالتوفيقية — او الثنائية — والتلفيقية المعاصرة . ان الطهطاوي لم يشعر مطلقا بالتناقض او التعارض بين الاسلام وحضارة الغرب، بل راح يشير مرارا الى ان ازدهار الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي كان ازدهارا علميا ومتمدنا ومنفتحا على الحضارات الاخرى . ومن ناحية ثانية ظل يشير تكرارا الى ان نهضة الغرب قامت من احدى الزوايا على تمثل واستيعاب

التراث العربي الاسلامي والاضافة اليه ، وبالتالي اصبح لنا حق تاريخي في الحوار مع النهضة الاوروبية وحضارتها الجديدة .

ان هذه الصيغة «الثنائية» لا تضع الطهطاوي جنبا الى جنب مع دعاة «الاصلاح الديني» في اوروبا او في الشرق (١٦) ، وان اشتملت رسالة الطهطاوي في جدول اعمالها على هذا البند ، ولكن ضمن بنود اخرى تجعل منه رائدا للنهضة لا لحركة الاصلاح الديني . ولأن رسالة الرجل لا تخرج في نهاية المطاف عن مقتضيات التاريخ ، تاريخ بلاده وتاريخ الغرب ، فانه لم «ينقل» النهضة الاوروبية الى وطنه ، بل وضع المبادىء الاساسية للنهضة المصرية ـ العربية ـ الحديثة . ومن هنا كانت «الثنائية» في فكره التوفيقي انعكاسا امينا وتحديا شجاعا في الوقت نفسه ، لطبيعة المرحلة التاريخية التي كان يجتازها المجتمع المصري والعربي بشكل عام . وهي الطبيعة التي تواجهنا بمشكلتين ، تتعلق المشكلة الاولى بالفرق الخطير بين تبني النتائج «العامة» للنهضة الاوروبية واختلاف «السياق التاريخي» . وهو الفرق الذي تجسد في مبدأ «البحث عن الجذور».. فبالرغم من تفاعل الحضارات وتراكماتها التي تؤدي الى تغير نوعي ما ؛ فان عصر الإحياء الاوروبي قد توجه اساسا الى التراث اليوناني الروماني . وقد نتج عن ذلك ان العقل الاوروبي استيقظ من ظلام العصور الوسطى في حالة «مونولوغ» . نتج عن ذلك ايضا «نقد المسيحية» لا تجديدها فحسب . اما نحن فرغم صحة كل ما يقال عن حقنا التاريخي في الحضارة الجديدة ، فان «البحث عن الجذور» في نهضتنا كان يستوجب «ديالوغا» بين الذات والموضوع ، بين سياقنا التاريخي و«نتائج» الحضارة الوافدة . وكان من الممكن للطهطاوي ان «ينقل» هذه النتائج بغض النظر عن سياقها او سياقنا . ولكن «التاريخ» كان في وعيه دائما ، لذلك لم يكن في حياتنا مجرد مترجم ، حتى حين كان يترجم ، ولم يكن عارضا لأحدث مودات الازياء ، حتى حين كان يعرض . وانما كان «مفكرا» يعتمد التحليل والتركيب . ومن هنا لم تجيء دعوته تلفيقا وترقيعا ، بل «ثنائية توفيقية» لا ترتفع الى مستوى التفاعل الديناميكي الجدلي ، ولكنها لا تسقط في وهاد الازدواجية الساكنة التي لا تخرج عن كونها انعكاسا ذهنيا للخارج ، وليست انطلاقا حيا من الاحتياجات الموضوعية للواقع . ومن هنا كان «البحث عن الجذور» ـ او فكرة الإحياء ـ عند الطهطاوي كما نلاحظ على مجموعة مؤلفاته ومترجماته ، بحثا في التراث الانساني باكمله ، مع وقفة طويلة عند الحلقة الحديثة من تطور الحضارة الغربية ، وبحثا

---

١٦ ـ وهي الفكرة التي يصر عليها اغلب الذين كتبوا عن الطهطاوي مثل د. حسين فوزي النجار في كتابه (رفاعة الطهطاوي) ـ سلسلة «أعلام العرب» رقم ٥٣ القاهرة و د. جمال الدين الشيال في (رفاعة رافع الطهطاوي) ـ سلسلة «نوابغ الفكر العربي» ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٠ ود. احمد احمد بدوي في (رفاعة رافع الطهطاوي) ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٩ .

في التراث المصري بأكمله ، مع وقفة طويلة عند «الحلقة الاسلامية» من تطور الحضارة العربية . من هنا كانت ثنائية الطهطاوي ترجمة حرفية «لخصوصية التجربة الوطنية» (١٧) او ما نسميه بتعبير آخر جوهر «الأصالة والمعاصرة» (١٨) .

ان هذه الثنائية لا تعتمد على بصيرة الطهطاوي وحدها ، وانما هي تستند على دعامة موضوعية من ارض الواقع . ان سيادة المذهب السنّي على «اسلام» الوطن العربي كان من شأنه ـ نظريا ـ أن يؤدي الى الجمود ، وكذلك الامر بالنسبة لسيادة كنائس «المسيحية الشرقية» . ولكن الذي حدث هو ان السنّة فصلت ـ عمليا ـ بين الدين والدنيا ، فاغلقت باب الاجتهاد على المذاهب الاربعة (الشافعي ـ ابو حنيفة ـ المالكي ـ ابن حنبل) وقادت في الوقت نفسه عملية التطور المادي للمجتمعات العربية . كذلك الامر بالنسبة لكنائس المسيحية الشرقية ـ خاصة الارثوذكسية ـ فانها في مواجهة الغزو المذهبي للكنائس الاجنبية ، وقفت دوما الى جانب الحركات الوطنية (١٩) . وهكذا اصبحت هناك دائرتان منفصلتان ، فاذا تعارضتا حسمت القيادات (السنّية) السياسية الامر لمصلحة التقدم . ذلك ان انكارها للازدواجية (بين الظاهر والباطن) ادى بها الى رفض الكهنوت (الذي يقسم الناس الى خاصة وعامة وما يجوز لأولئك لا يجوز لهؤلاء) . ومن ثم لم يكن الازهر في اي وقت مؤسسة كهنوتية ، بل ظل في مختلف العصور خاضعا للسلطة المدنية ، احيانا بالموافقة الضمنية على اجراءاتها ، واخرى بالالتصاق الحميم بجماهير الشعب (٢٠) . وليس غريبا لذلك ان يكون الازهر هو

---

١٧ ـ يختلف هذا التعبير عن المعنى الذي يقصد اليه د. انور عبد الملك بالخصوصية في كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (ص ٢٠٨ و٢٠٩) حيث يستخدم التعبير بالمعنى البيئي او الجغرافي لا بالمعنى التاريخي ـ الاجتماعي . طبعة دار الآداب اللبنانية ـ بيروت ١٩٧٤ .

١٨ ـ بالمعنى الذي توصل اليه مفكر غير عربي هو المؤرخ الاجتماعي الفرنسي البروفيسور جاك بيرك منذ اكثر من عشرين عاما ، خاصة في كتبه :

A) L'EGYPTE, Impérialisme et Révolution, éd Gallimard, Paris 1967.

B) Les ARABES d'heir à demain, éd Seuil, Paris 1969.

C) Langages Arabes du présent, éd Gallimard, Paris 1974.

١٩ ـ راجع في هذا الصدد كتاب القس الفرنسي جان كوربون المقيم في بيروت وعنوانه
L'Eglise des Arabes, éd Cere, Paris 1977.

مع تحفظين : الاول هو ان المؤلف لا ينصف الارثوذكس العرب ، وينحاز بوضوح للكاثوليك والموارنة. والآخر انه لا يعير التفاتا اكبر كنيسة عربية هي الكنيسة القبطية في مصر .

راجع لاستكمال هذا النقص كتاب الدكتور وليم سليمان «تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضد الاستعمار» الصادر عن دار الكاتب العربي ـ القاهرة ١٩٦٨ .

٢٠ ـ راجع كتاب «الازهر تاريخه وتطوره» الصادر عن وزارة الاوقاف وشؤون الازهر ـ القاهرة ١٩٦٤ ـ (ص ١٦) .

معهد «المتمردين» بدءا من الطهطاوي ، وأن يكون في الوقت نفسه محكمتهم التي اطاحت بعلي عبد الرازق ، وطه حسين ، وخالد محمد خالد .

والمهم ان واقع الاسلام السني ـ المغاير كليا لوضع المسيحية في الغرب قبيل شروق فجر النهضة ـ لم يؤد الى «نقده» بل الى تجديده فيما دعي بحركة الاصلاح الديني بعد الطهطاوي (اساسا جمال الدين «الافغاني» ، والإمام محمد عبده) . ولكن هذا الواقع ثنائي النظرة هو الذي تدخل بشكل حاسم في صياغة الرؤية الثنائية للطهطاوي ذاته . وهي الفكرة التي تكاد تشارف حدود المبدأ القائل بفصل الدين عن الدولة ، لانها في الاقل ابعد ما تكون عن مبدأ الدولة الدينية . ذلك ان «العلمانية» و«الديموقراطية» ـ الى هذه الدرجة او تلك ـ كانتا النبع الاول للمجرى الاصلي (اعني الطهطاوي) فقد تركت حلقات التاريخ القديم والوسيط والغزوات الاستعمارية بدءاً من الحروب الصليبية والتعديلات الجغرافية بصماتها على الخريطة الديموغرافية العربية : بالحضور المستمر للاديان الرئيسية الثلاثة ومذاهبها المختلفة وبعض الاقليات القومية . والسؤال هو : كيف يصبح التنوع مصدرا للثراء الانساني ، او مصدرا لدعم الطائفية والعشائرية ؟ على اية حال فقد كان جواب الطهطاوي هو «النهضة الحضارية» التي تترجم برنامج «الثورة الوطنية الديموقراطية» دون ان يكون في عصره احتلال مباشر للارض ، ودون ان تكون هناك طبقة برجوازية كاملة السمات . اما حين أصبح الاستعمار تهديدا فغزوا ، وحين اخذت البرجوازية المصرية في النشوء ، فان حلم الطهطاوي قد توزع في تاريخ الفكر المصري الحديث الى عديد من التيارات التي لم تنفصل عن النبع الاصلي ، ولكنها استقلت عن المجرى الرئيسي وفقا لاتجاهات «المصالح الوطنية والطبقية» المباشرة التي عبرت عنها . لقد مضى عهد «النبوة» وجاء دور الممثلين على خشبة المسرح الاجتماعي والسياسي .

وربما كان علي مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) وحده هو القابل للاستثناء ، فقد كان معاصرا للطهطاوي من ناحية ، وقد شابهه في التربية الدينية الاولى ، وكتب رواية «علم الدين» التي يصف فيها شيخا ازهريا يتصل بمظاهر الحياة الاوروبية ، خلال طوافه في اوروبا بصحبة مستشرق انكليزي . كما انه كتب «الخطط التوفيقية» على هدى خطط المقريزي ، واسس دار الكتب ، ودار العلوم . انه اذن يشبه الطهطاوي في هذه «الانجازات» التي يسرت «طريق» النهضة ، ولكن حرصه الشديد على «السلطة» ـ التي أرهقت الطهطاوي كثيرا ـ باعد بينه وبين تأسيس رؤاها الفكرية .



وبالرغم من ان الطهطاوي يظل الرمز الشامل لفجر النهضة ، الا اننا نتوقف

طويلا امام الاشارة التي ذكرها «البرت حوراني» في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة ـ ص ١٠٠) والتي قال فيها عن رفاعة انه «بعث من جديد الفكـــرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم والعلماء ، وفسر كلمة العلماء على ضوء ما قصده سان سيمون برهبنة العلماء» . ان هذه الاشارة الذكية تدفعنا الى التساؤل عما اذا كان الطهطاوي قد تعرف في الاقل على تلامذة سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) وافكاره ، ام ان ما يشير اليه حوراني محض مصادفة ؟ فعلى كثرة استشهـــاد الطهطاوي وترجماته لم يذكر اسم سان سيمون على الاطلاق . ولكن الشيء المؤكد ـ وهنا المفارقة ـ ان مجموعة من السان سيمونيين قد وصلوا مصر وقابلـــوا محمد علي . ولكن من هو ، اولا ، سان سيمون ؟ ذلك الرجل الذي تعد أفكاره مع زميليه ـ المتناقضين معه ـ شارل فورييـــه وروبرت أوين من الالهامـــات الاساسية للاشتراكية العلمية ، رغم طوباوية اشتراكيتهم ؟

انه كونت فرنسي . وهذه هي المفاجأة الاولى ، فقد خلع مختارا رداء النبالة الارستقراطية دون ان تضطره الثورة التي عاصرها الى ذلك . تنازل اذن عن لقبه، وانتخبه الفلاحون رئيسا لاتحادهم ، ووجه نداء الى الجمعية التأسيسية قال فيه «ان المواطنين يجب ان يتساووا في الاعمال العامة والوظائف كل حسب قدراته». وقد وقع سياسيا في مأزق الاختلاف مع نابليون حول فتوحاته ، مما جعل ولاءه للثورة موضع الشك .

وكان مثقفا ، عارض التقاليد المثالية في الفلسفة الالمانية ، واقام في مواجهتها ما دعاه بالفلسفة الطبيعية ، اي دراسة الطبيعة . واعتنق الحتمية وطبقها علـى المجتمع البشري قائلا بأن التاريخ تحكمه قوانين . وقام تفسيره للتاريخ على ثلاثة أسس هي : رفض التفسيرات الرسمية ، والقول بالسببية في تطور التاريخ ، وامكان دراسة الحاضر في ضوء الماضي وامكان التنبؤ بالمستقبـــل في ضـــوء الحاضر . وآمن بتطور الانظمة الاجتماعية على اساس العلم والاخلاق والدين ، وقسم التاريخ البشري الى ثلاث مراحل هي : المرحلة التي سيطر فيها الدين على النظامين العبودي والاقطاعي ، والمرحلة الميتافيزيقية التي انتهت بسقوط النظامين السابقين ، والمرحلة الوضعية هي مجتمع المستقبل القائم على العلم والصناعة والعمال والتجار ورجال البنوك ، وهو مجتمع مخطط لمصلحة الغالبية من اعضاء المجتمع . وفي كتابه «إعادة تنظيم المجتمع الاوروبي» (١٨١٤) يقول «لا يمكـــن إحداث اي تغيير في النظام الاجتماعي دون ان يحدث تغير في نظـــام الملكية» . ولكنه رغم ذلك لم يفكر في «الثورة» كأداة تغيير للمجتمع الى مرحلة ارقى ، بل آمن بانبثاق كل مرحلة من أحشاء الاخرى «بصورة طبيعية» . آمن ايضا بضرورة توصيل القارات عن طريق الممرات البحرية حتى يتقارب اطراف العالم ، فقـــد احس بأن العالم في سبيله الى شق فجر جديد لانسانية جديدة تقوم على العلـــم والصناعة ، وقد حاول اقناع حاكم المكسيك بشق ممر يصل البحر بالمحيط ولكنه اخفق ، واعاد المحاولة مع حكومة اسبانيا ـ الخاضعة آنذاك لحاكم المكسيك ـ لفتح قناة تصل مدريد بالبحر الابيض المتوسط . وكادت محاولته تنجح ، لولا

انه قبيل إبرام الاتفاق اضطر للعودة الى وطنه ، فقد نشبت الثورة الفرنسية . وفي كتابه «خطابات من احد سكان جنيف الى معاصريه» (١٨٠٣) يقول : «ان الحل الوحيد لتحقيق سعادة الانسان هو القضاء على النظام الاجتماعي القديم ، وأن يتولى العلماء والفنانون ـ المنتخبون ـ ادارة شؤون العالم . ودعا مجلسهم باسم «مجلس نيوتن» نسبة الى عالم الفيزياء البريطاني الذي قال عنه «ان الله قد وضع نيوتن بجانبه وعهد اليه بمهمة تنظيم البشر» .

هذا هو سان سيمون الذي مات عام ١٨٢٥ ، والذي تبدو لمقارنة بين بعض افكاره وافكار الطهطاوي ممكنة .

على اية حال ، فان الاهم هو ان مجموعة من تلامذته توجهت الى مصر بعد وفاته ، بينهم عشرة من المهندسين ، وتسعة من الاطباء ، وثلاثة من الزراعيين ، وبعض الادباء والرسامين والنحاتين . وقد اتصلوا فور وصولهم بالقنصل الفرنسي فردناند دي ليسبس الذي يسّر لهم مقابلة محمد علي . وبين يدي الوالي عرضوا عليه فكرة شق قناة السويس . ولكن محمد علي رفض هذه الفكرة ـ لحكمة سياسية خاصة بصراع اوروبا للسيطرة على الشرق ـ وفضّل ان يعمل السان سيمونيون في اقامة القناطر الخيرية على النيل . كذلك سمح لهم بانشاء مدرسة للرسم في الجيزة ، ومزرعة نموذجية في شبرا . غير ان دي ليسبس تمكن من سرقة مشروع شق قناة السويس من احد المهندسين ، وتقدم به الى خلفاء محمد علي حيث استطاع حفر القناة في عهدي سعيد واسماعيل ، وهو العهد الذي بدأت فيه السيطرة الاوروبية على مصر ، «أما السان سيمونيون فلم يبق منهم سوى بعض الفنانين والرسامين» (٢١) . هذا ما يقوله التاريخ الرسمي عن السان سيمونية في مصر ، فهل هذا صحيح ؟

لماذا جاءوا الى مصر في وقت دار فيه «الصراع الكبير» لضرب استقلالها الوليد عن الاستانة ؟ ولماذا كان شق القناة هو المشروع الوحيد الذي ورثوه عن المعلم الاول؟ ولماذا مكثوا في مصر بعد أن رفض الوالي عرضهم ؟ وكيف تسنى لدي ليسبس ان يسرق المشروع من احدهم ؟ كلها اسئلة تلقي ظلا من الغموض على هذه القصة الغريبة التي لم تنته ببضع لوحات او تماثيل ، وانما انتهت فيما بعد الى عديد من الاشتراكيات غير البعيدة عن فكر سان سيمون ، حتى ولو استبعد ذلك اصحابها . لا بد ان «مشروعا فكريا» كان يتوسد حقائب هذه المجموعة من تلاميذ «ثورة المواصلات» .

.. وانتهى عصر محمد علي فهل انتهى معه عصر النهضة ؟

(٤) يتميز عصر النهضة في الوطن العربي عموما ، وفي مصر على وجه

---

٢١ ـ راجع «الموسوعة الاشتراكية» ـ تحرير كامل زهيري وآخرون ـ الناشر «الوطن العربي» بيروت ـ تاريخ النشر ؟ ـ (ص ٢١٢ ـ ٢١٩) .

الخصوص ، بدرجات متفاوتة من «الانقطاع» ومعدلات مختلفة من «البطء» . ولا يعني الانقطاع فقدان التواصل والاستمرارية ، كما ان البطء لا يعني وحدة الايقاع في خطوات متباعدة . ذلك ان تقاليد الفجر الاول للنهضة ظلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة ، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي طرحها الرواد ، واجوبة العصر الجديد عليها . ويعني ذلك ان هناك نوعا من الاستمرار ، ولكنه استمرار متقطع — ان جاز التعبير — عن الفجوات التي باعدت بين السياق السياسي للمجتمع ، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضاري . كذلك ، فانه كان استمرارا بطيئا ، لان المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها ، وانما كانت تطرح الاسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر اكبر من التحليل والتركيب . وقد كان انهيار حكم محمد علي وابراهيم باشا ، وتولي عباس فسعيد واسماعيل ، ومضاعفات التحرش الغربي بمصر ، واستماتة السلطنة العثمانية على الاحتفاظ بوادي النيل ، مجمل الاسباب التي شكلت «فراغا» مثيرا للتأمل بين عصر الطهطاوي والثورة العرابية بأنبيائها الجدد . غير ان كلمة «الفراغ» هنا اقرب الى التعبير المجازي ، فثمة مجموعة من الجسور والمؤثرات التي رفدت عصر النهضة في مصر بالعديد من التيارات «الخارجية» سواء من الاقطار العربية في المشرق والمغرب او من الديار الاسلامية القريبة والبعيدة .

ولا ريب في ان السيد جمال الدين الذي تواضع الكثيرون على تسميته بالافغاني — نزولا على رغبته — من اهم العناصر الخارجية التي اسهمت في اشعال الفتيل الخامد . وارجح تقديرات المؤرخين والوثائق المكتشفة حديثا — خاصة اضابير وزارتي الخارجية البريطانية والفرنسية (٢٢) — تقول ان جمال الدين كان فارسي المولد والنشأة . ولكنه آثر منذ شبابه الباكر في رحلاته المتعددة الغامضة ، ان يعرف حينا بالرومي — اي التركي — وبالاستامبولي حينا آخر ، وبالافغاني حينا ثالثا ، وهكذا . وربما كانت هذه الاقنعة تكشف اكثر من غيرها طبيعة جمال الدين وهويته الحقيقية ، فبالرغم من ثبوت تربيته الشيعية سواء في بلده الاصلي او في النجف بالعراق ، الا ان ميدان او ميادين تحركاته

---

٢٢ — بالنسبة للخارجية البريطانية تراجع سجلاتها المرقومة (F.O. 60/594) و (F.O. 65) و (F.O. 78) و (F.O. 248) و (F.O. 539) وبالنسبة لوزارة الخارجية الفرنسية (ملف «فارس» ١٨٨٨ — ١٨٩٦) . نقلا عن نسخة مصورة لبحث غير منشور للدكتور لويس عوض ، وبالمطابقة على كتاب «وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الافغاني» للاستاذين ايراج افشار واصغر مهدوي (بالفرنسية — طهران ١٩٦٣) وكذلك «تراث السيد جمال الدين الافغاني في مصر» للاستاذ البرت قدسي زاده (رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة انديانا بالولايات المتحدة، ١٩٦٤) و«جمال الدين الاسد ابادي الملقب بالافغاني» للاستاذة هوما باكدامان (بالفرنسية ، باريس ١٩٦٩) و«الافغاني ومحمد عبده» للاستاذ ايلي كدوري (بالانكليزية ، لندن ١٩٦٦) و«السيد جمال الدين الافغاني» للاستاذة نيكي كيدي (بالانكليزية — جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) .

الفكرية والسياسية كانت في الاغلب اقطارا سنية . ومن هنا كان «يضطر» لاخفاء باطنه كثيرا . غير ان اخفاء الباطن عند جمال الدين لم يكن مقصورا على مذهبه الديني الذي تبحر فيه كثيرا ، وانما كان متعدد الاقوال والافعال كما كان متعدد الاسماء . وليس هناك عامل واحد حاسم ترد اليه اقنعة الرجل السبعة ، فللسياسة ومناوراتها ودهاليزها وإرهابها وشهواتها دور ، كما ان للمزاج الشخصي المتقلب ، والطموح الانساني المشروع وغير المشروع، والقلق الفكري دور.

ولكن هكذا كان جمال الدين (١٨٣٩ ــ ١٨٩٧) من اكثر الشخصيات في تاريخ نهضتنا مدعاة للحيرة(٢٣) لغموض عام في تحركاته السياسية (الجغرافية والمبدئية)، وللتناقضات العديدة والحادة التي عرفها بنيانه الفكري ، والبلبلة العميقة الاثر التي خلفها من ورائه اينما ذهب ، في الهند وايران وافغانستان وتركيا ومصر وباريس . غير ان الذي يعنينا هنا «المرحلة المصرية» من مسيرته ، حسب التعبير الذي اعتمده الدكتور لويس عوض في بحث لم ينشر ؛ هو جزء من كتابه عن «تاريخ الفكر المصري الحديث» . على ان المرحلة المصرية في حياة جمال الدين ليست مبتورة الصلة بطبيعة الحال عن مختلف مراحله ، وخاصة الفترة التي قضاها في الهند وكتب فيها اخطر مؤلفاته على الاطلاق وهو «الرد على الدهريين»، والفترة التي امضاها في باريس حيث اسس تنظيما سريا ، والمجلة البالغة الاهمية «العروة الوثقى» التي ترك رئاسة تحريرها للشيخ محمد عبده ، كذلك اقام حوارا مع المفكر الفرنسي رينان .

ولم يكن جمال الدين كاتبا ، وانما كان اقرب الى الداعية الذي يلتف حوله المريدون فيكتبون ما يقول . والعناية بمختلف مراحله وتحركاته واجبة ، لان ما كان يبشر به او يدعو اليه في الهند مثلا ، كان يطبع في بيروت ، كرسالة «الرد على الدهريين» ، وما كان ينشره في باريس كالرد على رينان او ما تشتمل عليه مجلدات «العروة الوثقى» الثمانية عشر ، كان يصل الى مصر ويؤثر فيها .

على ان الذي يعنينا من جمال الدين في سياق النهضة العربية عامة ــ والمصرية خاصة ــ هو انه كان الجسر الرئيسي فيما يمكن تسميته مجازا بمرحلة «الفراغ» الواقعة بين عصر محمد علي والثورة العرابية ، او بين عصر الطهطاوي وعلي مبارك والسان سيمونيين ، وعصر الإمام محمد عبده ، وعبد الله النديم ، والمويلحي ، والكتّاب السوريين واللبنانيين الرواد .

ومن المعروف ان الافغاني امضى اربعين يوما في مصر ، بدات في تموز ١٨٦٩ بعد طرده من افغانستان في طريقه الى استانبول ، ولكن مرحلته المصرية تبدأ في

---

٢٣ ــ رغم كثرة المؤلفات العربية التي تناولت سيرة السيد جمال الدين ، فاني افضل مراجعة المقدمة الطويلة التي مهد بها د. محمد عمارة لمجموعة الاعمال الكاملة للافغاني مع دراسة عن حياته وآثاره ــ دار الكاتب العربي ــ القاهرة ١٩٦٨ ــ (ص ٢ ــ ص ١١٣) .

١٨٧١ ، وتنتهي بطرده عام ١٨٧٩ ؛ كان خلالها «يتحرك بوضوح بين صفوف المجددين ، والديموقراطيين ، والدستوريين ، والعرابيين ، ودعاة مصر للمصريين، ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ، ودعاة الحكم المطلق» كما يقول لويس عوض في بحثه المشار اليه . وقد لجأ جمال الدين الى مصر بدعوة من الوزير رياض باشا الذي لم ير خطرا في الدعوة الى تجديد الاسلام في اطار الخلافة العثمانية ، على نقيض الدعوة الاسلامية المعاصرة في الهند آنذاك ، والقائلة بالوحدة الاسلامية في اطار خلافة عربية ، قرشية على وجه التحديد . وكانت المحاضرة التي القاها جمال الدين في استانبول حول الدين والعلم قد استقطبت ضده شيخ الاسلام ، لما احتوته من مقارنة بين الفلسفة والنبوة، وترجيح الفلسفة في الميزان لعنايتها بالكليات دون الجزئيات ، ولانها صالحة لكل العصور ، وليست خاصة بعصر محدد . كذلك اشتملت المحاضرة على تشبيه التاريخ الانساني والكوني بالتطور البيولوجي الذي قال به الفيلسوف البريطاني سبنسر ، اي ان جمال الدين اقترب من فكرة «قدم العالم» ، وابتعد كثيرا عن فكرة الخلق . وكانت تركيا في ذلك الوقت تموج بحركات تجديدية يقودها الشباب ، فأقبلت محاضرة جمال الدين كالدليل الدامغ في أيدي السلفيين ليضربوا النهضة الوليدة «الملحدة» في ظنهم . وهكذا لم يعد هناك مكان لجمال الدين في استامبول ، وهكذا شد رحاله الى مصر ، حيث نفحه رياض باشا راتبا ومنزلا بحي الازهر كان يؤمه المريدون من الطلاب والمثقفين وقلة من العلماء . ومن هذا البيت تشرب بعض رجالات مصر الكبار ، كمحمد عبده وسعد زغلول بدايات التمرد (٢٤) .

ولم يكن الافغاني في تلك الفترة ملحدا بالمعنى الدقيق لهذا التعبير ،وانما هو كان أقرب الى عقلانية الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، حتى انه في «الرد على الدهريين» راح يركز على «ضرورة اعتقاد الألوهية لسعادة الانسان» وكأنه يقول مع فولتير «اذا لم يكن هناك إله لكان علينا ان نخلقه» بمعنى ان «الايمان» ركيزة اجتماعية وعماد نفسي لا سبيل للاستغناء عنه . ومن هنا نستطيع ان نفسر حدب الافغاني على المفكرين والصحفيين السوريين واللبنانيين المقيمين بمصر حينذاك ، كأديب اسحق ، وسليم نقاش ، وميخائيل عبد السيد ، وسليم العنجوري ، وشبلي شميل ، حتى انهم بفضله استطاعوا ان يؤسسوا جرائد «مصر» و«مصر الفتاة» و«مرآة الشرق» و«الوطن» التي مهدوا على صفحاتها

---

٢٤ ــ وينقل مصطفى عبد الرازق «.. وقد خيل الي من حرية فكره ونبالة شيمه وصراحته وانا اتحدث اليه ، انني ارى وجها لواحد ممن عرفتهم من القدماء ، وانني اشهد ابن سينا او ابن رشد او احد اولئك العظام الذين ظلوا يعملون خمسة قرون على تحرير الانسانية من الاسار» كلمات للمفكر الفرنسي رينان في «ترجمة جمال الدين الافغاني» . العروة الوثقى . المكتبة الاهلية ــ مصر ١٩٢٧ (ص ٩) .

للثورة العرابية . كما انهم كانوا اكثر تحررا في موضوعات الدين والمرأة من غيرهم. كان جمال الدين اذن يرى في الدين «مؤسسة» قادرة على زجر الانسان وردعه ، وهو تعريف اقرب الى رؤية الفيلسوف العقلاني الانكليزي هوبز في أواخر القرن السابع عشر ، كما يذهب الدكتور لويس عوض .

غير ان جمال الدين الشهير بالازدواجية بين موقفه الفلسفي المتحرر من الأغلال الاسطورية للدين ، وموقفه المحافظ في السياسة (ومحافظته نفسها مليئة بالتناقضات والغرائب ، فهو حينا ضد الانكليز يقول بالوحدة القومية وحينا آخر مع الخلافة العثمانية يقول بالجامعة الاسلامية) . المهم ان هذا (الازدواجي) اختار عام ١٨٨١ ليدافع نهائيا عن موقف سلفي بالغ التزمت في تفسير الاسلام ، وشن حملته الضارية على تجديد الفكر الاسلامي بالفكر العلمي والحضاري الحديث . وهكذا وضع حدا للذبذبته المريرة بين تجديد الدين وثيوقراطية الدولة ، بالانحياز المطلق الى جمود الدين والدولة معا . وهكذا اسدل الستار على محاولة رائدة لاتجاه يمكن تسميته بالهيومانيزم الاسلامي او «المذهب الانساني الاسلامي» على غرار الهيومانيزم المسيحي الذي كان من ابرز الداعين اليه ارازموس وتوماس مور ؛ للانتقال بأوروبا من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصر النهضة .. مع اختلاف اساسي هو انالاسلام يحتوي على بذور عقلانية واجتماعيةاقل ميتافيزيقية من المسيحية ، كما ان الاسلام لم يكن قد شيد «مؤسسة كهنوتية» متحالفة اقتصاديا مع الاقطاع .

كان جمال الدين في البداية يقول «نجد في المجتمع البشري ان أوسع الروابط رابطان : واحد هذين الرابطين هو نفس وحدة اللغة التي تتكون منها القومية والوحدة القومية . اما الرابط الثاني فهو الدين ، وما من شك في ان وحدة اللغة أطول أمدا للبقاء والاستمرار في هذا العالم من وحدة الدين ، باعتبار انها بالقياس الى وحدة الدين لا تتغير في أمد قصير . فنحن نرى شعبا واحدا يتكلم لغة واحدة عبر الف عام يغير دينه مرتين او ثلاثا دون ان تدمر قوميته التي تتكون من وحدة اللغة . ويمكن القول بأن الروابط القومية والوحدة الناشئة عن وحدة اللغة ابلغ اثرا من الروابط الدينية في اهم شؤون العالم . كما جاء حرفيا في مقاله «فلسفة الوحدة القومية وحقيقة وحدة اللغة» ولكنه في العدد التاسع من «العروة الوثقى» يقول حرفيا ايضا «أرجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين» وكان عنوان المقال «الوحدة الاسلامية» . وسواء في «الرد على الدهريين» او النيتشريين اي – الطبيعيين – وهو مجموعة مقالات كتبها في الهند ، او في رده على رينان في باريس ، يتراجع جمال الدين عن دعواته الاولى لتجديد الاسلام بالفكر «الغربي» ويرى ان حكومة اسلامية مثالية تعود الى منابع الاسلام الاولى في عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتي .

ومشكلة الرجل – في تقديري – انه كان «مفكرا» ضل طريقه الى السياسة، وقد انعكست السياسة سلبا على أفكاره ... فهو حين يناهض الخلافة العثمانية

يدعو الى «الوحدة القومية» في مواجهة السلطنة ؛ ويرفض الدين اساسا للحكم ، وهو حين يناهض الانكليز يدعو الى الوحدة الدينية ويقبل الخلافة اساسا للحكم. ولانه عديد المراحل ، كثير التحركات فقد تباينت افكاره تباينا شديدا وفقا لمواقفه السياسية المتناقضة . ولذلك يستحيل ان نبني له هيكلا فكريا متماسكا ولا رؤية سياسية متسقة (٢٥) . واهميته انه كان ـ بشكل عام ـ ضد الاستعمار الغربي للعالم الاسلامي ، بما فيه الوطن العربي وبما فيه من اشكال واجتهادات متعددة الحكم . وهو ـ بعد كل شيء ـ ليس تيارا اصيلا في مجرى نهضتنا ، ولكنه كان مؤثرا «خارجيا» فعالا إبان فترة وجوده في مصر . وتأثيره الايجابي يتجاوز كثيرا مجرد معاداة الغرب ، لانه ادخل الى الفكر الاسلامي شيئا جديدا ـ على حد تعبير البرت حوراني في كتابه ـ هو انه لم ينظر الى الاسلام كدين بل كمدنية «فهو يعتبر ان الغاية من اعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنيـــة انسانية مزدهرة في كل نواحيها . كانت بالحقيقة فكرة المدنية من بذور الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت العالم الاسلامي خصوصا بواسطة الافغاني . وكان غيزو اول من عبر عنها تعبيرا كلاسيكيا في محاضراته عن تاريخ المدنية في اوروبا . وكان الافغاني قد قرأ غيزو وتأثر به . وعندما ترجم هـــذا الاثر الى العربية في ١٨٧٧ أوحى الافغاني الى محمد عبده بأن يكتب مقـــالا للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب» (ص ١٤٤) .

***

كان الجسر الثاني الاقل تأثيرا هو خير الدين باشا الذي ولد في القوقاز عام ١٨١٠ من عائلة شركسية ، ثم جيء به الى استانبول صبيا ليعمل كخادم او كمملوك لاحد الزعماء . ثم القت به المقادير الى احمد باي تونس ، فتلقى تعليما دينيـــا وعصريا ، واتقن الفرنسية فضلا عن العربية . وبعد ان انهى دروسه دخـــل الجيش وادار المدرسة العسكرية فترة من الوقت (وهو من هذه الزاوية يشبـــه علي مبارك في مصر) .. الى ان أوفده الباي الى باريس عام ١٨٥٣ ، فأتيح لـــه البقاء في فرنسا اربع سنوات (ومن هذه الزاوية يشبه الطهطاوي) . ثم عاد الى تونس وعيّن وزيرا للبحرية ، وقضى ست سنوات في حركة الاصلاح الدستوري، واصبح عضوا في اللجنة التي وضعت دستـــور ١٨٩٠ ، ورئيســـا لمجلس

---

٢٥ ـ كما حاول ذلك من موقعين مختلفين الدكتور لويس عوض والدكتور محمد عمارة ، على ان الاول حاول اقامة هذا الاتساق من خلال معرفته بتضاريس الرحلة الفكرية لجمال الدين ، بينمـــا الثاني لم ير اية تناقضات في هذه الرحلة .

الشورى (٢٦) .

حاول خير الدين عام ١٨٥٩ ان يقنع الباب العالي بالاعتراف لتونس بالحكم الذاتي لاغلاق الباب في وجه الاطماع الفرنسية ، مقابل الاعتراف بسيادة السلطان ودفع الجزية ، واخفق في المهمة لان الباب العالي لم يكن في وضع يسمح له باغاظة فرنسا (وهكذا اختلف عن الطريق الذي سلكه محمد علي في مصر ، وانتهى الى النتيجة ذاتها) . وظل يحاول صد النفوذ الاوروبي بالنفوذ التركي كما ظل يحاول تقييد الباي بالرقابة الدستورية ، مما ادى الى استقالتـه عام ١٨٦٢ . ولكنه في عام ١٨٦٧ وضع دراسة في الحكم ، وعاد عام ١٨٦٩ بعد تردي الاوضاع المالية في تونس . ثم نجح في مهمة استانبول عام ١٨٧١ ، واصبح وزيرا للداخلية والخارجية والمالية . وفي عام ١٨٧٣ عيّن رئيسا للوزراء لمدة اربع سنوات . خلال هذه الفترة اجرى مجموعة من الاصلاحات ؛ كتحسين الاساليب الاجرائية في الادارة ، واعادة تنظيم الاوقاف والمحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، واصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وانشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة «الصادقية» الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة ؛ فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامي .

وفي عام ١٨٧٧ ترك خير الدين تونس الى القسطنطينية ، واصبح عام ١٨٧٧ كبيرا للوزراء او صدرا اعظم ، ولكنه عاد فاخفق واقيل عام ١٨٧٩ ، ومات في شبه عزلة عام ١٨٩٩ . ترك لنا خير الدين في العربية كتابه الهام «أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك» عام ١٨٦٧ ، وهو يشبه من بعيد كتاب الطهطاوي «تخليص الابريز» . وقد ترجم الكتاب الى التركية ثم الى الفرنسية مع مقدمة لا تقل عن الكتاب اهمية ؛ عنوانها «الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية» .

ويتضح من سيرة حياة خير الدين انه كان اقرب الى المصلح السياسي منه الى المفكر ، ولكن محاولاته الاصلاحية ذاتها تنبىء عن «اتجاه فكري» لا ينفصل عن تيار عصر النهضة ، وان كان الطموح السياسي قد استهلك صاحبه ، فلم يبق لنا من بعده الا كتابه المشار اليه مع المقدمة التي يشرح في مطلعها ان ما دفعه الى وضع الكتاب مقصدان «الاول ، حمل اصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول الى خير الامة الاسلامية ، وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية الى الازدهار ، مما لا يتم الا بفضل حكم صالح ، والثاني اقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في اذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من اعمال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم الى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامي من عادات اتباع الديانات

---

٢٦ – الطاهر عبد الله ، الحركة الوطنية التونسية ١٨٣٠ – ١٩٥٦ ، مكتبة الجماهير ، بيروت ١٩٧٤ ، (ص ١٥ و١٦) .

الاخرى» . وعلى طول الكتاب يلتقي خير الدين مع الطهطاوي ويختلف معه . يختلف اولا في انه يوجه خطابه الى «الامة» الاسلامية جمعاء كشأن «الافغاني» رغم استخدامه للفظ الوطن ، فانه يقصد به كما يرى البرت حوراني «الجماعة السياسية» و«الوجدان العام» . ويلتقي اولا ـ بل هو يعتمد مباشرة على رحلة الطهطاوي ـ البارزية في ضرورة تقييد الحاكم بالشريعة المنزلة والوضعية والرقابة الممثلة في المشورة النيابية . ويستشهد بكتّاب اوروبيين مثل فكتور دوري وعمانويل ساديللو لاثبات عظمة المدنية الاسلامية التي يمكن ان تستعيد دورها اذا نهضت من الكبوة الطويلة على اقدام من العلم الحديث ، اي انه ليس مطلوبا من العالم الاسلامي ان يتحول الى مسيحية الاوروبيين حتى يتقدم، فغالبية هؤلاء انفسهم تركوا المسيحية بمعنى ما ، وانما المطلوب هو تبني المؤسسات والمناهج الحديثة الشبيهة بالمؤسسات والمناهج الاسلامية في ذروة ازدهار الحضارة والفكر والحكم الاسلامي . وهو يصل من ذلك الى ان «روح الشريعة» ـ اي الاسلام الصحيح ـ يتفق ومنجزات الحضارة الغربية الحديثة . ولكن خير الدين مقتنع بتغير الظروف حيث لا بد من تغير الشرائع والسياسات . وهو التغير الذي يمسك بدفته العلماء ورجال الدولة في ظل ظليل من الرقابة الدستورية .

لم يكتب لخير الدين ان يؤثر في النهضة العربية تأثيرا مباشرا لانشغاله التام بالعمل السياسي ، ولكن كتابه والمقدمة يبقيان جسرا ـ اضعف من الجسر «الافغاني» ـ بين عصر الطهطاوي وانبياء العصر الجديد .

***

وكان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) هو آخر الجسور التي واكبت تقريبا المرحلة الثانية من عصر النهضة . جاء الكواكبي من الشام ليقول في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» (١٩٠٠) :

● «المستبد يتحكم في شؤون الناس وبإراداتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم. ويعلم من نفسه انه الغاصب المعتدي ؛ فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبتها» .

● «المستبد يتجاوز الحد لانه لا يرى حاجزا ، فلو راى الظالم على جانب المظلوم سيفا لما قدم على الظلم» .

● «الاراضي ، والمعادن ، والانهر ، والسواحل ، والقلاع ، والمعابد ، والاساطيل والمعدات .. الخ مما هو لازم للجميع ، ويجب ان تبقى الحقوق فيه محفوظة للجميع على التساوي والشيوع او موزعة على الفصائل والبلدان والصفوف والاديان بنسبة عادلة» .

● «اهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون المحتكرون ، وامثال

هذه الطبقة ، ويقدرون بواحد في المائة ، يعيش احدهم بمثل ما يعيش به العشرات او المئات او الالوف من الصناع او الزراع .. ورجال السياسة والاديان ، ومن يلتحق بهم ، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر او زيادة ، ينفقونه في الرفه والاسراف» وهكذا فان «رجال الشر قد تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة» والعلاج ان تكون هذه الثروة «ملكا لعامة الامة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط» (٢٧) .

هؤلاء الفرسان الثلاثة اقبلوا من خارج مصر ، ليعكس كل منهم آلامه الخاصة وقد امتزجت بحالة الاضطراب التي عمت العالم الاسلامي في مجموعه والوطن العربي في اطاره . وقد وجد اثنان منهم في التربة المصرية ارضا صالحة لزراعة افكاره ، ولا شك ان المناخ المصري قد تأثر بها ، ولكن هذه الافكار لم تكن انعكاسا مباشرا لخصوصية التجربة المصرية الا في حدود قربها وبعدها من السلطنة العثمانية . لقد كانوا جسورا في زمن الفراغ ، أمدوا بالالهام العديد من تفجرات المرحلة الجديدة من عصر النهضة ، وهي التفجرات التي عكست المشكلات الاكثر اصالة في عمق مصر ، وفي مقدمتها كانت الثورة العرابية المجيدة .

(٥) من اهم الجسور التي امتدت بين فكر النهضة ومصر الحديثة كان الجسر اللبناني . ولعله من الإشكالات الحضارية البالغة التعقيد ان الجسر الاسلامي الذي مده «الافغاني» بصورة رئيسية ، والكواكبي بصورة ثانوية ، وخير الدين بصورة غير مباشرة ، كان اكثر تأثيرا وفعالية من كافة الجسور الوافدة من الخارج ، وذلك لسبب داخلي محض هو ان غالبية الشعب المصري تدين بالاسلام، وبالتالي كان من الممكن للافكار الاسلامية المتحررة ان تؤثر بوزن اكبر .. بينما كان الجسر اللبناني اكثر تطورا واعمق تجذرا في مجرى النهضة ، ولكن تأثيره يأتي في المرتبة الثانية اذ كان رواده في غالبيتهم من المسيحيين اللبنانيين .

ولا شك ان هناك قاسما مشتركا يجمع الجسرين الاسلامي واللبناني في علاقته بنهضة مصر ، هو من ناحية الصدام مع الدولة العثمانية أيا كانت اسباب هذا الصدام ، دينية عند فريق ووطنية عند الفريق الآخر او مزيجا من الوطنية والدين . ومن ناحية اخرى يتبدى هذا القاسم المشترك في كون الفريقين «جسرا» بين خارج الحدود الاقليمية لمصر وداخلها ، فهما معا ليسا انعكاسا مباشرا لخصوصية المجتمع المصري ، بل هما انعكاس لواقع خاص من جهة (سورية او لبنان او تركيا او تونس) وواقع اشمل من جهة ثانية هو الخلافة .

وبالرغم من سقوط دولة محمد علي ، وطموحات ابنه ابراهيم باشا في امبراطورية عربية ، وبالتالي انعزال مصر اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا عن التطور

---

٢٧ ـ راجع «الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي» مع دراسة عن حياته وآثاره لمحمد عمارة، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣٠ .

العربي المحيط ، الا ان التأثير اللبناني في نهضة مصر ـ خاصة في مرحلتها الثانية التي سبقت وواكبت ولحقت بالثورة العربية ـ كان تأثيرا عميقا وشاملا ، وان اتسمت دائرته بالضيق ومحدودية الفعل .

ومن الطبيعي ان الجسر اللبناني لم يمتد الى مصر من فـــراغ ، وانما كانت تربته العميقة الغور هي الارض اللبنانية ذاتها ، بما انطوت عليه من قهر وطنـــي وطائفي تمثل في الهيمنة العثمانية ، وربما كانت سيرة حياة الكاتب المعروف أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٧٧) تفصح اكثر من مؤلفاته عن مدى الاضطـراب الذي عاناه لبنان في تلك المرحلة العصيبة [٢٨] .

ويذكر البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» قصة هــذا النمط الغريب الذي يجسد سلوكه الفردي عمق الازمة ، فقد نشأ فارس مارونيا من سلالة عريقة ، ولكنه تحول الى البروتستالتية ، وسافر الى مصر ومالطا ، وفي عام ١٨٤٨ سافر الى انكلترا حيث شارك في وضع صيغة عربية للانجيل ، وامضى بعض الوقت في اكسفورد وكمبردج ، ثم توجه الى باريس «وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفا أقل دقة وعمقا من وصف الطهطاوي» (ص ١٢٥) . غير ان مؤلفه الرئيسي هو «الساق على الساق فيما هو الفارياق» وقد كتبه في باريس «توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحذا فيه ـ الى حد ما ـ حذو رابليـــه فجاء سردا لسيرة حياته من جهة ونقدا اجتماعيا من جهة اخرى» . وفي باريس التقى ايضا احمد باي تونس فدعاه لزيارتها، ويقال انه هناك اعتنق الاسلام وتسمى بأحمد . ويرجح هذه الواقعة ذهابه الى استانبول مدعوا من السلطان ، حيث أصدر عام ١٨٦٠ صحيفة «الجوائب» التي انتظمت في الصدور حتى عام ١٨٨٣ «ثم مات بعد ثلاث سنوات طالبا ان يدفن في لبنان . ويقال انه عاد الى حضن الكثلكة قبل وفاته ، مما يدل على الثبات الذي كان كامنا تحت تقلبات حياتـــه» (ص ١٢٦) .

وقد ركز الشدياق في كتاباته كلها على جمال اللغة العربية ، وكتب فيهــا بأسلوب رائق راق ، خلصها الى حد كبير من رواسب عصر الانحطاط ، حتـــى اصبحت «الجوائب» اخطر صحيفة عربية في ذلك الزمان ، لا لما تنشره من انباء وتنقله من طرف ، وانما لأسلوبها ـ أسلوب الشدياق ـ الذي رشحه لبـــاي تونس وسلطان تركيا معا . أما من حيث المضمون ، فقد ركز فارس على الحياة الاوروبية التي تخلو من تدخل المؤسسات الدينية في شؤون الدنيا ، وتسمح للمراة بمزاولة مختلف المهن والحصول على حقوق الرجل ، وتفسح للنشء الجديد تربية خلاقة تعوده على الاستقلال في الراي والتفكير ، والمبادرة والاعتماد علـــى النفس وتحمل المخاطر .

---

٢٨ ـ د. محمد أحمد خلف الله ، أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة ١٩٥٥ (تراجع مقدمة الكتاب) .

ومن الطبيعي الا تحتل هذه المعاني مكانا استثنائيا في فكر النهضة العربية الحديثة ، ذلك ان ناصيف اليازجي (١٨٠٠ – ١٨٧١) كان رائدا في صناعة اللغة العربية وتنقيتها من شوائب زمن القحط الطويل ، كما كان بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣) من ناحية اخرى رائدا في الفكر الوطني والقومي . ولكن اهمية الشدياق التي اراها بوضوح ، هي سيرة حياته التي عكستها مؤلفاته ، والتي توجز في طياتها روح العصر الجديد وتقلباته العنيفة .

أسس البستاني عام ١٨٦٣ «المدرسة الوطنية» ، وكما يدل اسمها فقد قامت على مبدأ وطني لا ديني . كذلك كان معجمه ـ المعروف باسم «محيط المحيط» ـ موسوعته العربية «دائرة المعارف» ـ من الدعائم الرئيسية «لصناعة» النهضة . على صعيد اللغة وضع البستاني الاركان الصحيحة للغة العربية الجديثة التي تستوعب منجزات العلم والحضارة في الفاظ بسيطة وتركيبات ميسورة ، فلا تتخلف عن العصر من جهة ، ولا تتقوقع في قوالب حجرية معزولة عن الناس من جهة اخرى . ولم تكن صدفة ـ لهذه الاسباب ـ أن تشارك مدرسة البستاني الفكرية مشاركة اساسية فعالة في خلق القصة والرواية والصحافة العربية الحديثة . كانت «أداة المعرفة» من اخطر المهام التي حملها البستاني على كاهله ، وهو يشق في الصخر جدولا عذبا بين الجداول التي شكلت تيارا رئيسيا في مجرى عصر النهضة .

أما «المعرفة» ذاتها ، فكانت عند البستاني «فكر اوروبا الحديثة واكتشافاتها» دون أن يؤدي بنا ذلك الى «التقليد الاعمى» او على حد تعبيره «انه من الامور البديهية ان اختلاف امزجة الناس والبلدان والازمنة يوجب اختلافا في العادات». لذلك يساوي بين الذين يقبلون على العادات الاجنبية لمجرد انها اجنبية والذين يرفضونها للسبب ذاته . ثم ينتقل بنا من المظهر الخارجي الى الجوهر . والجوهر الفكري عند البستاني هو «عروبة جميع الناطقين بالضاد» من مختلف الاديان والمذاهب والطوائف . هذه العروبة التي كانت لها «مدنية عظيمة» في وقت من الاوقات ، وهي لم تسقط «لانحطاط داخلي» بل نتيجة «أحوال كثيرة وأسباب متنوعة» تتصل بأسلوب السلطة وتطور الحكم وقواعد الحياة ، وهي لم تسقط ايضا ، بل «انتقلت» الى اوروبا لانها مدنية «انسانية» ليست حكرا لنا ، وما دمنا قد تنازلنا عنها في وقت ما . وقد اضاف اليها الاوروبيون من وحي عصرهم الشيء الكثير . ولذلك علينا ان نستلهم منجزات العصر بجذوره وفروعه وثماره ، لا أن نعود الى نقطة الصفر ، او الى تراثنا وحده «فما مكث فيه الافرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن للعرب ان يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الاتقان والإحكام» (الاستشهادات كلها مأخوذة عن «خطاب في الهيئة الاجتماعية» من ص ١٦ الى ص ٤٠) .

ويمكن القول ـ بعد هذا كله ـ ان هاجس النهضة ، لا تفاصيلها ، كان محور العمل الرائد الذي قام به البستاني في فجر التاريخ العربي الحديث . ان اكبابه على «صنفرة» اللغة العربية والعناية القصوى باصدار معجم ودائرة معارف

(يقول في مقدمة جزئها الاول ص ٣ ان الخديوي اسماعيل قد اعانه ماليا على نشرها) انما يضعه في التصنيف الدقيق في مقدمة النهضويين العرب ، لانه يشارك عصر الموسوعيين الاوروبيين الاهتمام الفائق بالمعرفة الشاملة ، معرفة الحياة العريضة في مختلف جوانبها ومستوياتها وفي ضوء العلم . ان تكوين الرؤية الشاملة التي تستوعب حركة التاريخ الانساني كانت من اخطر انجازات «النهضة» في الغرب حتى يفيق البشر من ظلام العصور الوسطى ومفاهيمها الاستاتيكية المغلقة على دينامية العصر الجديد . وايضا لانه يشارك ديدرو ـ احد اعظم مفكري الثورة الفرنسية ـ الذي قام باعداد دائرة معارف جديدة ابسهمت في خلق الوعي الثوري بطرح قضية «تغيير المعرفة» على اوسع رقعة من جماهير الثورة . وهكذا ، فان معجم البستاني وموسوعته قد اختصرا زمنا طويلا ، وقاما بدور طليعي في تهيئة العقل العربي الثورة والتغيير والمعرفة العصرية الجديدة .. فاذا اضفنا انجازه الريادي الباهر على صعيد الفن القصصي والروائي ، فاننا نصل الى ان بطرس البستاني كان اكثر من وعى قضية النهضة العربية الحديثة في جوهرها الاعمق .

ولكن اهمية الرجل القصوى ـ في تقديري ـ هي اكتشافه المبكر لعروبة «الناطقين بالضاد» على مختلف اديانهم ، لا كدعوة تاكتيكية في مواجهة الاسلام «العثماني» كما يذهب البعض (٢٩) ، وانما كدعوة قومية تطرفت حينا الى درجة القول بوحدة «الدم العربي» [نفير سوريا ـ العدد الاول ـ ٢٩ ايلول ، سبتمبر ١٨٦٠ والعدد الثامن ١٤ كانون الاول ، ديسمبر ١٨٦٠] ، ورغم التطرف شبه العرقي ، فهو لا يصل الى تخوم الدعوة العنصرية ، ولكنه يرفق دعوته بخطاب علماني متمدن يبتعد تماما عن شبح التعصب . لذلك فهو يطالبنا «بمعرفة» اوروبا دون اية عقد او مركبات نقص ، بل عن ايمان عميق بوحدة التراث الانساني ومتطلبات التقدم .

هكذا كان لبنان ارضا للنهضة من قبل ان يمتد جسرا الى الاراضي المصرية . ولا شك انه من اللافت للنظر ان عددا كبيرا من المفكرين والادباء والصحفيين والفنانين اللبنانيين قد اتخذوا مصر وطنا ثانيا منذ اوائل القرن الماضي وبدايات القرن العشرين . ومن اللافت للنظر ايضا ان اقامتهم لم تكن في الاغلب عابرة بل هي عند كثرتهم اقامة دائمة ظلت مزدهرة حتى ثورة ١٩٥٢ . ومن اللافت للنظر كذلك ان هذه الاقامة لم تكن سلبية لا على الصعيد الفكري والفني ولا على الصعيد المادي والاقتصادي ، فقد بنوا واسسوا العديد من مؤسسات السينما والمسرح ، والصحافة في مصر .

---

٢٩ ـ د. لويس عوض ، على سبيل المثال ، خصوصا في الجزأين الثالث والرابع من كتابه «تاريخ الفكر المصري الحديث» اللذين لم ينشرا بعد .

ولكن الاهم من ذلك كله ان أبرز الاسماء اللبنانية في تاريخ النهضة المصرية الحديثة كانت منحازة بصورة او بأخرى ولدرجة او لاخرى ، الى الفكر الثوري . ويفسر العقاد هذه الظاهرة بأنها رد فعل للتزمت الكهنوتي الذي عاشوا في ظله على ارض لبنان ، أما البرت حوراني فيرى انها رد فعل للقهر العثماني . وهناك قلة تميل الى ان المسيحية — عقيدتهم الدينية — هي الاكثر تساميا وانفتاحا على الغرب المسيحي بطبيعتها . والحق ان هذه التفسيرات مجتمعة — رغم صوابها — لا تكفي لتبرير الظاهرة في شمولها الأعم .

والرأي عندي ان موقع لبنان — كموقع مصر — اتاح له اتصالا باكرا بالغرب، كما فرض عليه — كمصر — اضطهادا مريرا من جانب السلطنة العثمانية ، وشجع — كما هو الحال في مصر — على نشأة طبقة جديدة ربما كانت زراعية صناعية تجارية في مصر ، ولكنها كانت تجارية اساسا في لبنان . ان تضافر هذه العوامل الثلاثة يكفي لتفسير الروح التقدمية في الفكر اللبناني الرائد ، وتفسير ازدهار هذا الفكر في التربة المصرية دون غيرها . وبالرغم من القوقعة الاقليمية التي لازمت البرجوازيات المحلية العربية اثناء ولادتها في تشابك معقد مع الاحتكارات الاجنبية ، فان الجسر اللبناني المصري إبان مرحلة النهضة في القرن الماضي وبوادر القرن الحالي كان «رمزا» واضحا لضرورة التوحيد القومي ، كما كان ترسيخا لظاهرة خاصة بنا ؛ وهي اسبقية عروبة الثقافة على عروبة الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

هكذا — مثلا — نشر يعقوب صروف عام ١٨٧٦ اول مقال في اللغة العربية عن «دوران الارض» في مجلة «المقتطف» ، فأثار ضجة عنيفة بالمعارضة التي قادها ارشمندريت الكرسي الانطاكي في بيروت ، وكذلك الاب جبريل جبارة الذي كتب مقالا ساق فيه العديد من الادلة الدينية ليؤكد ثبوت الارض وعدم دورانها .. بينما دافع عن «العلم» مصطفى رياض باشا ، وعبد الله فكري باشا ، وعبد الله ابو السعود ؛ مؤيدين «العلوم الطبيعية» مؤكدين عدم مخالفتها لدين . وربما يستخلص البعض من هذه الواقعة مدى تخلف الوعي العربي زمنا عن بديهيات العلم منذ كوبرنيكوس الى غاليليو . وربما استخلص البعض المفارقة بين تزمت الكنيسة اللبنانية وتحرر «المسلمين المصريين» . ولكن الجدير بالملاحظة — اضافة الى ذلك — ان التفاعل الخصب بين مصر ولبنان قد اصبح تقليدا ساريا في شرايين الثقافة العربية الى وقتنا الحاضر . كذلك جدير بالملاحظة ان نقطة البدء في التفكير النهضوي اللبناني اكثر تقدما من نقطة البدء التي توصل اليها التفكير المصري . نقطة البدء اللبنانية لا تعتمد الثنائية الاسلامية التي قال بها الطهطاوي والافغاني ، وهي الثنائية التي توفق بين الدين والعلم الحديث لمصلحة المسلمين في الدنيا والآخرة . نقطة البدء اللبنانية هي «مادية الكون» مباشرة دون لف او دوران ، كما تبدى ذلك واضحا في تفكير الرائد العظيم شبلي شميل (١٨٦٠ — ١٩١٧) الذي أهدى العقل العربي الجديد «شرح بوخنر على مذهب داروين» و«فلسفة النشوء والارتقاء» و«مجموعة الدكتور شبلي شميل» و«آراء الدكتور

شبلي شميل» فكان رسول الفكر العلمي الى اللغة العربية في العصر الحديث ، كما كان في الوقت نفسه رائد الفكر الاشتراكي الاول في نهضتنا (٣٠) . كان شميل بالغ التأثر بنظرية داروين ، وكما كان صروف اول من كتب عن دوران الارض ، كان شميل اول من كتب عن «التطور الطبيعي» للانسان . وهو في كلامه عن مادية الكون لا يقترب من الماركسية ، بل هو يشبه الماديين الاوروبيين في القرن الثامن عشر ، ولكنه يضيف الى هذه المادية ما يمكن تسميته بوحدة الوجود الطبيعي – وهي فكرة بعيدة تماما عن سبينوزا كما قد يتبادر الى الذهن للوهلة الاولى – ويمكن تصورها على اساس ايمانه بنظرية التطور في علم الحياة ثم تطبيقه قوانين العلوم الطبيعية على المجتمع تطبيقا لا يميز الاختلافات النوعية بين مستويات «الطبيعة» المختلفة . ومن المفيد التذكير بأن شميل كان طبيبا ، وقد نال مؤهله العلمي عن رسالة عنوانها «تأثر الانسان والحيوان بالمناخ والطبيعة والبيئة» . من هنا كان تركيزه على العلوم الطبيعية ورفضه العنيف للعلوم الانسانية ، مما ادى به الى ايجاز الحضارة الغربية او اختزالها في كلمة «تكنولوجيا» وحدها . وهكذا قدم الجناح «المادي» المتطرف في فكرنا الحديث اساسا نظريا للجناح المثالي المتطرف الذي نادى بالاصالة «الفكرية» والمعاصرة «التكنولوجية» . وكما تأثر شبلي شميل بفلسفة بوخنر المادية ، فانه تأثر به كذلك في رؤياه الاجتماعية التي بسطها في كتابه «الداروينية والاشتراكية» وقد علق عليه انغلز في «جدليات الطبيعة» قائلا : ان «بوخنر يحاول الدفاع عن الاشتراكية والاقتصاد السياسي منطلقا من فكرة الصراع على البقاء» (٣١) . وليست مصادفة ان الفكرة ذاتها كانت محور عمل الفيلسوف التطوري الانكليزي سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣) (٣٢) .

واجدني اركز على هذه النقطة لان «الاتجاه التطوري» لشبلي شميل – سواء في جانبه الفلسفي او في رؤياه الاجتماعية – قد ترك أثرا بارزا في واحد من اعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن هو الرائد سلامة موسى . كما انها تركت اثرا لا يمحى في صفحة المعارك الفكرية الطاحنة التي دارت إبان تلك الحقبة ، ولعل كتاب اسماعيل مظهر «ملتقى السبيل في النشوء والارتقاء» من اكثر علاماتها وضوحا . ولكن ماذا قال شميل في الاشتراكية ؟

---

٣٠ – د. رفعت السعيد ، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شبلي شميل ، فرح انطون ، رفيق جبور) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥٧ – ص ٦٨ .

٣١ – انغلز ، جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، منشورات دار الفن الحديث العالمي ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٨٦ .

٣٢ – رودولف متس ، الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية ، الجزء الاول ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ – ص ١٢٤ .

قال : ان «الجمهورية الحقيقية يتم فيها توزيع الاعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوفر معها المنفعة لكل فرد في الاجتماع (يقصد المجتمع) بدون تمييز مطلقا ، والتي تتوفر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن» . ولم تبهره الحضارة «الرأسمالية» في الغرب فيقول عن حكومات اوروبا انها «مقصرة عما تتطلبه الهيئة الاجتماعية اليوم وفي المستقبل» و«الحكومة الوحيدة القادرة على تحقيق العدل هي حكومة الجمهورية الديموقراطية التي تكون الامة فيها هي الكل والحكومة لا شيء» . وكان ايمانه بحتمية الاشتراكية كأنها حتمية طبيعية فيقول : «الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول اليها ولو بعد تذبذب طويل ، والاشتراكية كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو اليها» [المجموعة الثانية من المؤلفات ـ مقال الاشتراكية ص ١٨٣](٣٣). ويقول : ان «ثورة العمال ضد اصحاب المال ، ثورة قوى العقل المستنبط واليد العاملة ضد فساد نظام الاحكام واستئثار رجال الاعمال (المجموعة الثانية ـ مقال «لطمة على خد العالم» ، وكذلك مجلة البصير ١٨٩٩) .

ان هذا الايمان بالحتمية الطبيعية واليقين بالاتجاه التطوري ، هما اللذان قادا شميل بعيدا عن الحزبية والنضال السياسي ، ولكنه يظل في فكر النهضة كجهاز التفجير الذي اشعل الحريق فدمر واضاء .

يقول جمال أحمد في كتابه «الاصول الثقافية للقومية المصرية» ان «شميل وفرح انطون قد تأثرا بالافكار التي سادت اوروبا في القرن الثامن عشر فتزعما اتجاها علمانيا يتصور ان الدين يعيق العرب عن النهوض الى مستوى الحضارة الغربية ، وان السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين» (٣٤) . والذي يعنيني من هذا النص هو الاقتران الموضوعي بين اسم شبلي شميل واسم فرح انطون ، بالرغم من اختلاف المقدمات وفوارق السلوك . ذلك ان انطون ـ على عكس رفيقه ـ كان صديقا حميما للعلوم الانسانية وافسح لها صفحات مجلة «الجامعة» التي ظهرت للمرة الاولى عام ١٨٩٩ ، بل وانشأ هو نفسه بعض الاعمال الروائية .

تأثر فرح انطون تأثرا واضحا بالمفكر الفرنسي رينان وقلد صلاته الى العقل والديموقراطية ، وكتب يقول : انه في حين ان كل شيء نسبي فان شيئا واحدا يمتلك الحقيقة الكاملة هو الشعب «فلا دموع حقيقية الا دموع الشعب» (الجامعة ـ السنة الرابعة ١٩٠٣ ـ العدد ٦ و٧ و٨ ص ٣٠٦) . وفي روايته «الوحش الوحش الوحش» يقول : لا نفع للديور والرهبان ، وفي «اورشليم الجديدة» ـ ١٩٠٤ ـ يرسم احتياجات المسيحية في هذه الصلاة «هات روحك يا بوذا

---

٣٣ ـ مطبعة المعارف ـ القاهرة ١٩٠٨ .

34 — AHMED, Jamal: The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, Oxford University Press, 2nd Edition, London, 1968.

لتعلمها الصبر والقناعة ، هات فكرك يا كونفوشيوس لتعلمها الحكمة، هات بلاغتك الإلهية يا افلاطون لتدخل الى عروقها دم الفلسفة ممزوجة بالانوار السماوية ، هاتوا يا حكماء منفيس والاسكندرية واثينا وورومة كل حكمتكم وفلسفتكم لعلها تشفي» . وعن الاسلام في مواجهة المسيحية يقول : «ان الشعب الحديث الخارج من رمال بلاد العرب قد استولى على ذلك الفكر الذي هجرتيه ، وهجم عليك بسلاحك بريئا في اول نشأته من تلك النقائص التي اودت بك . لقد زحف (الاسلام) يمثل الوحدة والاصلاحات الشعبية والحياة الروحية والمعيشية والمساواة والاخاء والحرية» . ومن هنا فهو يحرص على علمنة التعليم للقضاء على الطائفية «يجب وضع الدين جانبا ، اي ان كل مدارس الدولة التي يدرس فيها الفريقان – المسلمون والمسيحيون – درسا واحدا ... يجب ان تكون كالمدارس الفرنسوية معزولة عن الدين عزلا قطعيا» .

ويشارك فرح انطون فارس الشدياق – مختلفا عن شميل – في الموقف من المراة ، اذ يدعوها ان «تتقدم الى العمل بشرف وجد لتكسب خبزها وخبز اولادها بعرق جبينها» . وينتبه الى الجانب الراسمالي في الحضارة الغربية حين تصل الى مرحلة الاحتكار «خطر اشد من خطر القيام على مبدأ الملكية» [الجامعة – السنة الثانية ، ابريل ١٩٠١] . ولا تخدعه امريكا في ذلك الوقت البالغ التبكير «دولة الاستفراد العصري والاحتكار المالي ، الذي تقام له صور وتماثيل تمجد اولئك الاميركيين الطغاة الذين يحتكرون أرزاق الامم ويعيشون فيها كالعلق يمتصون دمها ولا ينفعونها» . وفي روايته الخطيرة «الدين والعلم والمال» – ١٩٠٣ – يدير حوارا ، هو الاول والاجرأ من نوعه في لغتنا ، بين الماركسية وخصومها ، ينتهي الى ان «معامل الامة ومصانعها ومتاجرها واراضيها هي من مرافقها ومنافعها كالانهر والابحر والهواء لا يجوز ان تكون ملكا لفرد» (ص ١٩) .

***

ان هذا الجسر اللبناني الذي امتد الى مصر في المرحلة الثانية من نهضتها ؛ لم ينل اهتماما كافيا بعد من المؤرخين رغم البادرة الطيبة للدكتور رفعت السعيد في كتابه «ثلاثة لبنانيين في القاهرة» ، وهي بادرة اقتصرت على الفكر الاشتراكي . بينما كان التقدميون اللبنانيون – وتلك قيمتهم الاولى – في مواجهة الاصلاح الديني او تجديد الاسلام ، يقولون بالعلم والعلمنة والاشتراكية لاختصار الطريق الطويل نحو الحضارة الحديثة . وقد كانوا اكثر من غيرهم تعبيرا عن التناقض «العربي» مع التخلف والقهر والاستعمار فظهر إلحاحهم على التكنولوجيا العصرية وهجومهم على الدين والاستبداد والخلافة . وهكذا من وحي واقعهم الخاص بلوروا الخطوط العريضة للآلام العربية العامة ، ولكنهم لم يجسدوا احتياجات

واقعهم ـ المصري ـ الجديد .

(٦) ظلت الثورة الوطنية الديمقراطية في مصر هي البرنامج السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري لعصر النهضة منذ «الرؤيا» التوفيقية العلمانية للطهطاوي ، الى محاولة «العمل» الثوري المباشر لأحمد عرابي . غير ان التطورات الموضوعية لمصر خلال هذه الفترة التي تقارب النصف قرن قد اسهمت في اقامة العمد والركائز الواقعية لتفجير الثورة ، لا للحلم بها فحسب . وبعد ان كان الطهطاوي يدعو الى نهضة ذات طابع برجوازي في مجتمع متخلف تتشابك في بنائه أنسجة الاقطاع والاوتوقراطية والامتيازات المملوكية فالتركية والثيوقراطية ـ وبالتالي كان الرجل اقرب الى النبوءة والبشارة الخالية من ادوات الفعل الثوري ـ فقد اصبح المجتمع المصري اكثر تبلورا بتسلل الغرب الاستعماري الى بنيته الاقتصادية عن طريق الديون ، وتغلغل العناصر الغريبة قوميا عن المصريين، ونمو الشرائح الفلاحية والتجارية المصرية . ويشير الدكتور رفعت السعيد في كتابه «الاساس الاجتماعي للثورة العرابية» (٣٥) وكذلك صلاح عيسى في كتابه «الثورة العرابية» (٣٦) الى ان تسلل راس المال الاوروبي الى مصر في هيئة مشروعات طفيلية ومؤسسات خدمات وائتمانات مصرفية ؛ قد خلق في وقت مبكر طبقة «الكومبرادور» والامتيازات الاجنبية ، واتساع الشريحة الغريبة عرقيا عن التربة المصرية .

هذا هو الشق الاول من «الجديد» كيفيا في البناء الاجتماعي المصري ، اما الشق الآخر فهو الظهور النسبي للبرجوازية المحلية بفئاتها المتداخلة مع طبقات اخرى ، ونموها في رحم العلاقات المعقدة بين رؤوس الاموال الأجنبية والتجارة الوطنية الناشئة في الداخل والزراعة التي لا يزال الاقطاع مهيمنا عليها ، إما مباشرة او بعلاقات الانتاج ووسائله . اما الصناعة فبقيت اسيرة الانتاج السلعي الصغير واتساع شريحة الحرفيين والعمال المهرة «الاسطوات» ، والاعتماد كليا تقريبا على المنتجات المصنعة في الخارج بالاستيراد .. بعد تصدير المواد الاولية والخامات الرخيصة . اما الجسم الاكبر من البرجوازية المصرية الوليدة فكان يربض في اسفل السلم البيروقراطي من اجهزة الدولة ، حيث يمكن القول : ان هذه الشريحة العريضة منذ البداية كانت الميلاد الاول لما نسميه الان البرجوازية الصغيرة .

هذا الوضع الاجتماعي المغاير ـ الى حد كبير ـ لوضع مصر إبان حكم محمد علي وابراهيم باشا هو الذي بلور «الافكار» الى حد ما ؛ وبصورة نسبية للغاية ، ذلك ان التناقضات المفترضة بين التخلف والتقدم ، اصبحت لها أقدام بشرية وعلاقات اجتماعية لم يعد معها الافتراض والحلم ممكنا ، بل اضحى الصراع المعقد

---

٣٥ ـ دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ ـ ص ١٤٢ .

٣٦ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ ـ ص ١٨٠ .

هو الممكن الوحيد . ذلك ان الوجه الاجنبي يطل على المصريين بوضوح كامل في الديون والتشريعات والاشخاص ، كما اصبح الوجه الرجعي المحلي اكثر وضوحا من اي وقت مضى في الامساك بمقاليد السلطة والتحالف المباشر مع الاجانب وتكريس «حقوقهم» في ارض البلاد و«الاستفادة» من قوتهم في سحق الفئات والشرائح والطبقات الاخرى .

ولكن هذا الوضوح لم يكن تبلورا طبقيا حادا وكامل القسمات ، فنشأة الطبقات الاجتماعية في مصر وتطورها بلغا من التعقيد حدا يصعب معه الفصل والفرز والتبويب المعتاد في المجتمعات الطبقية الكلاسيكية . لم تنشأ البرجوازية مثلا في حماية البرجوازيات الاوروبية التي سبقتها ، وانما في مواجهة هذه البرجوازيات من ناحية وفي تداخل من ناحية اخرى . لم تنشأ برجوازيتنا ايضا بثورة حاسمة على الاقطاع في مختلف المجالات الانتاجية والفكرية والسياسية ــ فالاقطاع المصري نفسه مر بمراحل متعارضة من حيث ملكية الارض ــ وانما نشأت البرجوازية وكأنها في البداية «اقطاعيات صغيرة» لم تقترن بجوهر الراسمالية الزراعية في علاقات الانتاج ووسائله . وكذلك الامر في مسألة القيم والبناء السياسي ، فالاوتوقراطية ذات الصبغة الشخصية في استبداد الفرد ، والثيوقراطية التي لا ترتدي ثياب الكهنوت ، ولكنها تحتفظ لنفسها بكل سماته ، كانا من العلامات الفكرية المهيمنة على مختلف مراحل تطور المجتمع المصري من محمد علي الى الخديو توفيق .

وهكذا لا بد لنا من ان نضع مجموعة من «التحفظات» التي نرصدها على مسيرة المجتمع المصري التاريخية ــ من فجر النهضة الى الثورة العرابية ــ حتى نستنير بها في رؤيتنا للجديد الطارىء منذ ذلك الوقت :

● اولها البطء الشديد في معدلات التطور ، فالايقاع الزمني المتردد والمتراجع ادى الى مزيد من التخلف عن نهضة البرجوازيات الاوروبية التي وصلت حينذاك الى مرحلة الاستعمار ، الامر الذي باعد بيننا وبين «الندية» في علاقاتنا بالغرب الراسمالي .

● تداخل الفئات البرجوازية الناشئة مع غيرها من الطبقات المحلية والاحتكارات الاجنبية بحيث ان ظهورها قد تم على استحياء لا نتيجة ثورة حاسمة تقطع الطريق على الاقطاع والاستعمار .

● لم ينقطع المجتمع في اية مرحلة من مراحل هذا التحول شبه العفوي ، عن اواصر البناء السياسي المحكوم اوتوقراطيا وثيوقراطيا ، رغم مجلس الشورى في عهد اسماعيل وغيره من المحاولات وردود الفعل الطارئة .

● كان الجيش المصري هو المؤسسة الوطنية الوحيدة التي كسبها الشعب من عصر محمد علي ولم تنل منها ضغوط الأجانب والحكام المحليين لتحجيمه ، الى جانب المؤسسات الثقافية التي لم تفلت هي الاخرى من الضغوط الناجحة واليائسة ، كدار الكتب ودار العلوم .

● كانت «التوفيقية» في التفكير قاسما مشتركا اعظم بين مختلف مدارس النهضة ورموزها ، برغم الاتجاه الذي ركز عليه الجسر الاسلامي الممتد عبر الافغاني ، والاتجاه الذي ركز عليه الجسر اللبناني عبر شبلي شميل وفرح انطون. ولم يكن الفكر «الثنائي» عند الطهطاوي هو وحده المسؤول عن هذه الظاهرة ، بل كان التشابك المعقد بين البرجوازية المصرية الوليدة وغيرها من الطبقات هو المناخ الموضوعي الذي ابقى على الظاهرة وساعد على ازدهارها .. بالاضافة الى الاتساع المثير لفئات البرجوازية الصغيرة في صورتها الجنينية المتشعبة في اكثر من حرفة واكثر من اتجاه واكثر من وظيفة .

★★★

في ضوء هذه المتغيرات نستطيع ان ندعو المحاولة «العرابية» الرائدة في أواخر القرن الماضي بالمرحلة الثانية من مراحل النهضة المصرية . انها نقطة فارقة بين عصر وآخر حتى انها اقتضت التدخل الاستعماري المباشر في شؤون مصر . ذلك ان الاحتكارات الاجنبية وعت الى اقصى الحدود اتجاه السهم لمضمون حركة عرابي : ان الثورة الوطنية الديمقراطية التي كانت «حلما» طهطاويا في زمن محمد علي ، اضحت هاجسا وطنيا واقعيا في زمن توفيق . كان تحقيق الحلم مرتبطا بالوجود الشخصي لحاكم قوي ، فأمست الثورة تجسيدا لطموحات طبقات اجتماعية حية في ارض الواقع . لذلك لم تر القوى الاستعمارية في «التهديد» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس الدولة الحديثة ، ولم تر في «التسلل» سلاحا كافيا كما كان شأنها ايام مؤسس دار الاوبرا وحافر قناة السويس . وانما رات في التدخل المباشر سلاحا ناجعا لضرب الثورة الوليدة .

ما هي هذه الثورة التي شكلت ملامح المرحلة الثانية من النهضة ، بمقدماتها وسياقها ونتائجها ؟

كان الجسر الاسلامي ـ عبر «الافغاني» ـ اكثر تأثيرا بالضرورة في الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ، تلقى عنه حتمية النضال ضد الوجه الاستعماري للغرب ، وحتمية النضال ضد الوجه المتخلف للمسلمين . هذا هو الجوهر وغيره تفاصيل ، كالجامعة الاسلامية حينا والوحدة الوطنية حينا آخر ، كالموقف من الدين حينا والموقف من رجال الدين حينا آخر ، مما قارب وباعد بين الافغاني ومحمد عبده حتى انتهى بهما الامر الى الانفصال ، واستقلال الإمام المصري بشخصية فكرية متميزة هي رائدة «الاصلاح الديني» في مصر ـ والعالم العربي ـ بغير جدال .

غير انه من الظلم ان نحاصر محمد عبده في دعوته الرئيسية «الاصلاح الديني»،

فقد تميزت سيرة الرجل ـ كما يرى محمد عمارة في مقدمة لاعماله الكاملة ـ بدائرة اكثر شمولا ، اتسعت، للتحرر الفكري «من الجمود والتقليد والرجعية الدينية بسلوك طريق العقل لتجديد الدين وإحياء الدراسات الفلسفية واحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا عن الاولين ، وخصوصا اهل قرون التخلف والركاكة والانحطاط» (٣٧) كما اتسعت للتحرر السياسي «من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة ، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالبته وتجسيد الفكر الاسلامي الشورى في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة ، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين » (٣٨) .

على ان الشيخ محمد عبده كان من زاوية اساسية احد عناصر الاتجاه «الاصلاحي» الذي يطالب «بتحسينات» احوال الامة ، تعتادها «بالتدزيج» حتى لا يمضي زمن طويل ـ على الناس ـ «الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وافكارهم المنحطة الى ما هو ارقى واعلى من حيث لا يشعرون» (٣٩) . اما السلطة فهي للصفوة المستنيرة حتى يتكون «راي عام» من الطبقات المتوسطة والدنيا «اذا تفشى فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة» (٤٠) . وقبيل ثورة عرابي لم يكن محمد عبده منحازا للتغيير الثوري بواسطة العسكر ، كان على نقيض ذلك ، متمسكا بالسلطة الشرعية بعد تقيدها بالشورى والقوانين ، ولكن ما صنعته مصر في ساحة عابدين في ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ «فتح عقل الرجل وقلبه على عالم من الحياة والنشاط الوطني الثوري كان معزولا عنه قبل ذلك التاريخ» (٤١) . وهكذا انضم محمد عبده الى صفوف الثورة ، ولكن ضمن تيارها المعتدل الذي عبر عنه قائلا : «متوسلين الى ذلك بالحكمة والاعتدال آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الاحوال» (٤٢). ولذلك اتخذ بعد طول تأمل موقف الدفاع عن الحياة الدستورية لا عن جوهر الثورة. ومن هنا كان اختلافه واتفاقه مع عرابي وانحيازه الطويل الامد للحزب الوطني، وعمله في «العروة الوثقى» ونفيه ثم عودته بعد استرحام . ورجع في النهاية الى نظرية «المستبد العادل» الذي ينقذ البلاد وينهض بها . وهو قد تعاطف مع الخلافة العثمانية ولكن مع تجديد شبابها ايضا ، كما راى الكواكبي ، وان اصر الكواكبي على «العنصر العربي» . ولا ريب ان لمحمد عبده نظرات اجتماعية متقدمة،

---

٣٧ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٢ ـ (المجلد الاول) ص ٣٧ .

٣٨ ـ المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .

٣٩ ـ المصدر نفسه ص ٤٥ .

٤٠ ـ المصدر نفسه ص ٤٩ .

٤١ ـ المصدر السابق ص ٥١ .

٤٢ ـ «الوقائع المصرية» ٩ نوفمبر ـ تشرين الثاني ـ ١٨٨١ مقال عنوانه «الحياة السياسية» مثبت في المجلد الاول من اعماله المشار اليها ص ٣٤٣ .

ولكنها لا تصل به مطلقا الى تخوم الفكر الاشتراكي كما يرى البعض (٤٢) وانما هي بذور الفكر البرجوازي المقيد بالشريعة الاسلامية . واهتم ايضا اهتماما شديدا بالتربية والتعليم كوسيلة لتكوين الرأي العام وطريق الى النهضة حتى انه ساهم - كما يقال - في كتاب «تحرير المرأة لقاسم امين ببضعة فصول . وقام ايضا بنقل كتاب «التربية» لهربرت سبنسر عن الترجمة الفرنسية . ولكن الشريعة عنده كانت المقياس ، والاسلام هو المعيار . لذلك فقط احتفظ بلب الثنائية مما دفعه الى معارك عنيفة مع التيار العلماني الذي قاده اللبنانيون في مصر .

***

ولعله لا بد من التوقف عند ظاهرة اندغام الفكر بالسلوك في حياة محمد عبده منذ البداية . والمعروف انه التقى بأستاذه «الافغاني» عند زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ . وكان «الشيخ» الشاب يعيد تلاوة ما سمعه من الافغاني على مسامع طلابه في الازهر . ومما يلفت النظر انه في تلك الآونة عقد في بيته درسا شرح فيه - على سبيل المثال - كتاب «التحفة الادبية في تاريخ تمدن الممالك الاوروبية» للوزير الفرنسي فرانسوا غيزو من ترجمة نعمة الله خوري ، وقد نشر مع الافغاني في «الاهرام» تقريظا للكتاب (٤٤) . وحين عين عام ١٨٧٨ مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم قرأ على طلابه مقدمة ابن خلدون وكتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه «والّف لهم كتابا ضاعت أصوله هو (علم الاجتماع والعمران) ..» (٤٥) وكان في العام السابق لذلك التاريخ قد بدأ الكتابة في جريدة «الاهرام» . وقد اشترك مع الافغاني في التنظيمات السرية التي أسسها الاخير في مصر كالجمعية الماسونية . كذلك انضم كلاهما للحزب «الوطني الحر» ، وعندما نفي الافغاني من مصر في يوليو (تموز) ١٨٧٩ عزل محمد عبده من جميع مناصبه وحددت اقامته بقرية «محلة نصر» . وعام ١٨٨٠ عفا عنه الخديو توفيق بواسطة رياض باشا الذي عينه في «الوقائع المصرية» كمحرر بتاريخ ١٩ يوليو (تموز) ١٨٨٠ . وفي ٩ اكتوبر (تشرين الاول) من العام نفسه ، تولى مسؤولية

---

٤٣ - المقصود هنا هو «منهج» البعض في التحليل والتقييم والتاريخ ، اصحابه من اليساريين المصريين اساسا ، لا يربطهم عمل ثقافي موحد ولكنهم يشكلون تيارا : كأحمد عباس صالح في «اليمين واليسار في الاسلام» (بيروت ، ١٩٧٣) ومحمد عمارة في تحقيقاته ومقدماته لتراث النهضة وكتابه «نظرة جديدة الى التراث» (بيروت ، ١٩٧٤) ورفعت السعيد في دراساته التاريخية وكتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر» (القاهرة ، ١٩٦٩) .

٤٤ - مقدمة محمد عمارة للاعمال الكاملة (ص ٢٢) .

٤٥ - المصدر السابق ، الصفحة ذاتها .

«المحرر الاول» بالصحيفة ، اي رئيس تحريها ، بالاضافة الى مسؤولية القابة على المطبوعات . وفي ٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ (مظاهرة عابدين) انضم مع الحزب الوطني الحر الى العرابيين . وقد انغمس في الثورة كليا بعد المذكرة الانكليزية الفرنسية الى مصر في يناير (كانون الثاني) عام ١٨٨٢ ، وظل الى جانب الثورة حتى هزيمتها في سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ حين سجن ثلاثة اشهر حكم عليه بعدها بالنفي ثلاث سنوات تبدأ في ٢٤ ديسمبر (كانون الاول) ١٨٨٢ ولكن الفترة امتدت عمليا الى ست سنوات . توجه اولا الى بيروت حيث اقام بها عاما ، ثم توجه الى باريس اواخر عام ١٨٨٣ على اثر تلقيه دعوة من الافغاني . وفي باريس أصدر مع استاذه جريدة «العروة الوثقى» لسان حال الجمعية السرية التي اتخذت الاسم ذاته في باريس ومصر والهند وربما غيرها من عواصم «الشرق» . وقد ظهر العدد الاول من «العروة الوثقى» في١٣ مارس(آذار) ١٨٨٤ وظهر العدد الاخير في ١٧ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٤ اي انها اصدرت ثمانية عشر عددا برئاسة تحرير الامام محمد عبده الذي شغل في التنظيم السري منصب نائب الرئيس . وقد تمكن بهذه الصفة من التجوال سرا في كثير من الاقطار ، شرقا وغربا ، حتى انه دخل مصر خلال الثورة المهدية في السودان مدعما العمل السري لتنظيم «العروة الوثقى» . كما زار لندن والتقى بوزير حربيتها وبعض نوابها ورجال صحافتها داعيا الى جلاء الاحتلال البريطاني عن مصر . وبعد توقف (العروة الوثقى) ترك باريس الى تونس ، ومنها الى بيروت عام ١٨٨٥ . وهناك اسس جمعية سرية للتقريب بين الاديان الثلاثة ، كما كتب عددا من المقالات السياسية والاجتماعية ، واشتغل حينا بالتدريس ، وحقق بعض مخطوطات الاقدمين ، وبدأ تفسير القرآن تفسيرا عقلانيا حديثا ، وتزوج للمرة الثانية بعد وفاة زوجته الاولى . وعام ١٨٨٩ تمكن سعد زغلول من ان يستصدر له عفوا جديدا من الخديو توفيق ، فعاد الى مصر متعهدا بعدم الاشتغال بالسياسة . وكان اللورد كرومر قد اقتنع بوساطة الاميرة نازلي هانم فاضل والشيخ علي الليثي أن الإمام سيعود إماما ومربيا لا علاقة له بالعمل السياسي . وقد عين قاضيا في الاقاليم ، ثم رقي مستشارا بمحكمة الاستئناف عام ١٨٩١ . وخلال هذه الفترة دب الخلاف بينه وبين «الافغاني» الذي انبه على «جبنه وخذلانه» تأنيبا شديدا ، فكانت القطيعة الى ان مات جمال الدين في ٩ مارس (آذار) ١٨٩٧ . وبعد ان مات الخديو توفيق وتولى عباس حلمي الثاني «قامت فترة من الوفاق بين الاستاذ الامام والعرش» كما يقول محمد عمارة في مقدمته المذكورة (ص ٢٩) ، وما لبثت ان انتهت هذه الفترة بالصدام بسبب «مذهب الامام المعتدل ازاء الانكليز ، والذي جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال» (ص ٣٠) . وفي ٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٩ عين في منصب «مفتي الديار المصرية ، وفي ٢٥ من الشهر نفسه عين عضوا في مجلس شورى القوانين (البرلمان) . واستمر يلقي دروسه في تفسير القرآن التي كان رشيد رضا ينشر لها ملخصا في «المنار» حتى عام١٩١٢ .. حيث واصل رشيد رضا (١٨٦٥ ـ

١٩٢٥) التفسير منفردا (٤٦) .

المهم انه في هذه المرحلة الاخيرة من حياته (التي انتهت عام ١٩٠٥) واصل تحقيق بعض متون التراث ، وكتب رده المفصل على فرح انطون في «الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» عام ١٩٠٢ ، كما دوّن في هذه الفترة ملاحظاته (او تحفظاته ؟) على الثورة العرابية ، وكتب عدة مقالات منها «المستبد العادل» و«الرجل الكبير في الشرق» و«آثار محمد علي» .

ومن الواضح في ثنايا هذه السيرة التي يتداخل فيها الفكر مع السلوك تداخلا شديدا ، ان محمد عبده قد تطور بالتدريج الى ان وصل ذروة الاتحاد مع الثورة العرابية ، وبهزيمتها انحدر خط تطوره . ولكنه في الصعود والهبوط كليهما لم يخرج عن كونه «رائدا للاصلاح الديني» بما يناسب وضع العقيدة الاسلامية في المجتمع العربي ، لا بما كان عليه الاصلاح الديني في اوروبا المسيحية . وهو في هذه الحدود ، يأخذ جانبا واحدا من الافغاني وجانبا واحدا من الطهطاوي وجانبا واحدا من عرابي ، ليصوغ من هذه الجوانب الثلاثة (التي لا سبيل لفصلها عند اصحابها الاصليين عن بقية جوانب فكرهم) شخصية متميزة في تاريخ الفكر الاسلامي .. يتصل من احدى الزوايا بفكر النهضة ، ولكنه لا يملك باليقين ذاته، بقية اركان النهضة .

كان اكتشافه الباكر لغيزو ، وابن خلدون ، اكتشافا لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين ، كما كان اكتشافه لابن مسكويه اكتشافا لجدل الاخلاق مع المدنية كما رآى بعض فلاسفة اليونان . وكان سلوكه السياسي الموزع بين «الشرق الاسلامي» و«العرب» و«المصريين» ، وبين العمل السري والعمل العلني والاعتزال السياسي ، قريبا كل القرب من تطور الخط البياني لافكاره الجوهرية . ما هي؟

ينبغي الاقرار منذ البدء ان الامام محمد عبده كان فاتحة المرحلة الثانية في مسيرة النهضة المصرية الحديثة ، وهي المرحلة التي عاصرت ـ تاريخيا ـ الوجه

---

٤٦ ـ تاريخ حياة الشيخ محمد عبده الموجز في هذه الصفحات مستخلص من عدة مصادر اهمها :

ا ـ احمد امين ـ محمد عبده ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ١٩٦٠ (ص ٢٤ ـ ٥٦) .

ب ـ عثمان امين ـ رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٥ ـ (ص ٣٤ ـ ٥٠) .

ج ـ محمد رشيد رضا ـ تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ـ الجزء الاول ـ مطبعة المنار ـ القاهرة ١٩٣١ .

بالاضافة الى مختلف المؤلفات حول فجر النهضة العربية الحديثة ومقدمة محمد عمارة لاعمال محمد عبده الكاملة وقد صحح فيها بعض التواريخ الهامة التي اخطأ فيها كتاب عباس محمود العقاد عن محمد عبده . ولكنه لم يشر الى خطأ «الموسوعة السياسية» الصادرة في بيروت ١٩٧٤ حيث تؤرخ لمولده بعام ١٨٤٥ (ص ٤٩٤ ط اولى) والصحيح هو عام ١٨٤٩ .

المتمدن لعهد اسماعيل من ناحية ، والتي عاصرت ـ تاريخيا كذلك ـ التفجر الثوري للانتفاضة العرابية . اي انها المرحلة التي ترافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادىء مع «الواقع» ، لذلك فهي مرحلة مختلفة كيفيا عن مرحلة النبوءة الطهطاوية ، كما انها مختلفة كميا ـ اي درجة التأثر والتفاعل ـ عن الدعوة الافغانية . ومن هنا ارى القطيعة بين «الافغاني» ومحمد عبده من منظور تاريخي خاص بمصر ، لا من منظور اخلاقي او شخصي او حتى سياسي يتصل بالرجلين وحدهما .

ونحن هنا ، كما هو معروف سلفا ، لا نؤرخ لأي منهما ، بل نلتقط «البذور» التي انبتت النهضة ، ونمسح «التربة» التي اينعتها او اذبلتها . من هنا اراني اقول ان نهاية «الافغاني» لم تكن بسبب المنفى ، بل لان «جوهر» دعوته ـ التي اسهمت في تخريج محمد عبده وغيره ـ لم يكن في جميع الاحوال موائما لروح النهضة العربية عموما ، ولا لروح مصر خصوصا ، مهما كان تقييمنا لهذه الدعوة بالسلب في بعض المراحل او بالايجاب في بعضها الآخر . بينما جاء محمد عبده نقيضا لمنهج «الافغاني» في الاسلوب على الاقل ، اذ هو في مختلف اطوار عمره لم يخرج عن حدود «الاعتدال» و«الاصلاح» لا تحت الضغط والارهاب والسجن والمنفى (وقد كانت جميعها تبرز اتجاهه الحقيقي اكثر مما كانت تلوي عنق الحقيقة) بل لان تكوينه الفكري الخاص يميل بوضوح نحو «الوسط» سواء في الوسائل او الغايات . قد يراه البعض «متهورا» حين التحق بالثوار العرابيين ، وقد يراه البعض «متخاذلا» حين تعهد لكرومر والخديو باعتزال العمل السياسي. ولكنه في تهوره وتخاذله التزم دوما خط الاعتدال .

ما هو المعنى النهضوي ـ الثقافي الحضاري ـ للاعتدال ، هذه الكلمة التي ترادف سياسيا معنى «الاصلاح» دون الثورة ؟

في مواجهة محمد عبده للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي مباشرة يصلنا هذا المعنى دون عناء كبير ، فهو يطلب ـ اجتماعيا ـ بعض التحسينات... «فاذا اعتادوها (اي الناس) طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضي زمن طويل الا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة الى ما هو ارقى وأعلى ، من حيث لا يشعرون» ، ويستطرد في النص ذاته : «.. فمن يريد خير البلاد فلا يسعى الا في اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، ان كان طالبا حقا ، بدون إتعاب فكر ولا اجهاد نفس» (٤٧) . سياسيا ، كان محمد عبده يميل بشكل عام للغاية الى فكرة «الملكية الدستورية المقيدة» التي تلزمها الشورى والمساواة «الطبقات الوسطى والدنيا اذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية

---

٤٧ ـ الوقائع المصرية ، عدد ١٠٧٩ في ٤ ابريل (نيسان) ١٨٨١ حلقة من سلسلة مقالات عنوانها «خطأ العقلاء» . والمقال مدرج بالمجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ٢٩٦ .

النافعة وصار لهم رأي عام» (٤٨) ، ويصارحنا «لم تكن الثورة من رايي ، وكنت قانعا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات ، فلم اوافق على عـــزل رياض في سبتمبر (ايلول) سنة ١٨٨١ ، ولكن لما سنح الدستور انضممنا جميعا الى الثورة لكي نحمي الدستور» (٤٩) . اي ان الانضمام الى الثورة كان «الاستثناء» في حياة الشيخ الامام وفكره ، اما «القاعدة» فهي الشيوع الثقافي لفكر النهضة دون الحاجة الى سلطة تترجم هذا الفكر الى واقع ، فبالتربية وحدها يمكـــن التدرج من الانحطاط الى «الرقي» . ولا تعود هذه الآراء مطلقا الى «منفـــاه» او «تخاذله» أمام الخديو والانكليز ، فهذا «التخاذل» ينسجم اصلا والتكوين الفكري للرجل وان زاد : بعده عن المناداة بالدستور والمؤســـسات الدستورية وحكـــم الشورى ، واضحى امله الوحيد في «الصفوة المستنيرة» من ناحية و«المستبـــد العادل» من ناحية اخرى (٥٠) . اما بالنسبة للاحتلال الاجنبي فقد اصبح رأيه «ان العمل على اخراج الانكليز من مصر عمل كبير جدا ، ولا بد في الوصول الى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة ، والداب على العمل الطويل ولو لعدة قرون» (٥١) وقد دعا جهارا الى ترك «الاشتغال بالسياسة» للحكام ، فلم يكن هجره للعمل السياسي عملا فرديا بل «دعوة» للناس البسطاء الى «نور العلم» و«الصدق في العمل» .

ولربما كان نقد محمد عبده لحكم الاسرة العلوية ، وخصوصا المؤسس الاول محمد علي ، وكذلك اسماعيل ، هو ذروة «الفكر السياسي» عند محمد عبده .. فالحقيقة هي ان مقالاته المتفرقة قبل واثناء وبعد الثورة العرابية لا تشكل رؤيـــة ستراتيجية لمستقبل مصر السياسي بل تجسد جملة مواقف تاكتيكية من هـــذا

---

٤٨ ـ الاعمال الكاملة ـ المجلد الاول ـ ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

٤٩ ـ ص ٦٤٧ من كتاب «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر» (الطبعة العربية) سلســـلة «اخترنا لك» لولفردسكاون بلنت الذي كان قد حصل على راي عرابي في أحداث مصر بين عامـــي ١٨٨١ و١٨٨٢ بعد عودة زعيم الثورة من المنفى .. ثم عرض بلنت هذه الاراء على محمد عبده فعلق عليها بما يمكن استكمال مطالعته في الكتاب المذكور بين ص ٦٣٦ و٦٤١ .

٥٠ ـ بالنسبة لسلطة «الصفوة» راجع حواره المباشر مع عرابي والمدرج في اعماله الكاملـــة ص ٣١٦ و٣١٧ وبالنسبة لفكرة «المستبد العادل» راجع مقاله «انما ينهض بالشرق مستبـــد عادل» [مجلة «الجامعة العثمانية» السنة الاولى . الجزء الرابـــع . ١ مايو (ايار) ١٨٩٩ ص ٥٤ و٥٥] ومدرج في المجلد الاول من «اعماله الكاملة» ص ٧١٦ ويختتم المقال ص ٧١٧ بتساؤله «هل يعـــدم الشرق كله مستبدا عادلا في قومه يتمكن به العدل ان يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا ؟» .

٥١ ـ «الاعمال الكاملة» ص ٣٣ وتكرر النص في ص ٦٨٧ في «حوار حول الموقف من الانكليـــز والفرنسيين» بين محمد عبده ومحمد بك بيرم (محافظ العاصمة ومن انصار الاحتلال الانكليزي) وقد شهد الحوار الشيخ رشيد رضا عام ١٨٩٨ .

الطرف او ذاك . اما نقده لمحمد علي في مقال «آثار محمد علي في مصر» (٥٢) عام ١٩٠٢ ، وكذلك كتابه المفقود عن «مصر واسماعيل باشا» (٥٣) الذي نشر عبد الله النديم بعض صفحاته في «الطائف» عام ١٨٨٢ ، فانه يبلور موقفا محددا من الحكم العلوي ومسيرة النهضة على السواء ، يمكن توصيفه بالرجوع الى النصوص في انه ، من ناحية ، كان يرى في هذه الاسرة «حكما غريبا» على مصر وكأنه يتكلم باسم «اصحاب المصلحة الحقيقية في البلاد» وهو التعبير الذي شاع بعدئذ. ومن ناحية اخرى فهو لم يفرق بين عهد وآخر ، فمحمد علي لا يختلف عن عباس حلمي الثاني واسماعيل لا يختلف عن توفيق . ومن ناحية ثالثة فهو يرى جانبا واحدا في هذا «الحكم المستمر» هو الطغيان ودمار البلاد . ومن ناحية رابعة ، ولاثبات الاحكام السابقة ، فهو يضطر للدفاع عن الخلافة العثمانية حين يكون ذلك ضد محمد علي ، والدفاع عن الاحتلال البريطاني حين يكون ذلك ضد توفيق .

ان هذا التقييم لانظمة الحكم التي توالت على مصر خلال قرن كامل على وجه التقريب اذا اعتبرنا عهد محمد علي يبدأ بعام ١٨٠٥ وان محمد عبده قد توفي عام ١٩٠٥ . واذا اعتبرنا المسافة الزمنية بين تقييم عهد اسماعيل وتقييم عهد محمد علي (١٨٨٢ - ١٩٠٢) تبلغ حوالي عشر سنوات ، واذا اعتبرنا اخيرا التوتر المباشر في العلاقات بينه وبين عباس حلمي الثاني وتوفيق في موازاة العلاقات الجديدة بينه وبين الانكليز ، فاننا نستطيع ان نصل الى بعض الاستنتاجات : اولها ان الامام محمد عبده كان على صواب في رفض «الحكم الغريب» لمصر ، وان تناقض هذا الرفض حينا مع كلامه عن الخلافة العثمانية واغلب الاحيان مع تقاربه من سلطات الاحتلال البريطاني . ثانيا ، ان الشيخ محمد عبده كان على صواب في نقد الاوتوقراطية العلوية وانعكاساتها على تطور البلاد ، وان لم يستطع بالفعل ان يضع يديه (أ) على دور محمد علي المتميز في حكم مصر عن دور الاحتواء الشامل والمطلق الذي مارسته الامبراطورية العثمانية . (ب) ولم يضع يديه ايضا على الفروق الجوهرية بين «نظام» محمد علي وابراهيم باشا و«نظام» عباس الاول، ولا بين «نظام» سعيد و«نظام» اسماعيل .. ثم «النظام» الذي استجد بسقوط عباس حلمي الثاني ، وتولي توفيق وانهيار الثورة العرابية ، فليس هناك «نظام واحد» طيلة قرن لمجرد بقاء «السلالة» العلوية على سدة العرش . (ج) ولم يضع يديه على الجوانب الايجابية المحققة في عهدي محمد علي واسماعيل ، رغم الجوانب السلبية . (د) واخيرا ، فهو لا يملك مقياسا واحدا في التقييم ، لان

---

٥٢ - ينسب محمد عمارة هذا المقال الموقع في مجلة «المنار» - الجزء الخامس من المجلد الخامس ٧ يونيو ، حزيران ١٩٠٢ ص ١٧٥ الى ١٨٣ - بتوقيع «مؤرخ» كما جاء في المجلد الاول من الاعمال الكاملة لمحمد عبده (ص ٧٢١) .

٥٣ - في ٦ مايو (ايار) ١٨٨٢ وفي المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» (ص ٤٠١) .

هدفه هو الهجوم على محمد علي وذريته ، مهما اضطر لاستخـــدام مقاييس متناقضة .

ان الاختلاف الكيفي بين المرحلة الاولى من «النهضة» التي يمثلها سياسيا عصر محمد علي (وليس مجرد حكم محمد علي) وفكريا رفاعة رافع الطهطاوي ، والمرحلة الثانية الممتدة سياسيا من عصر اسماعيل الى الثورة العرابية ؛ ينعكس مباشرة على «دور» الشيخ الامام محمد عبده .. فبينما كانت المرحلة الاولى مرحلة تأسيس «دولة» حديثة ، كانت المرحلة الثانية تأسيس «مجتمع» حديث . كانت المرحلة الاولى مرحلة النشوء والتكون ، بينما اقبلت المرحلة الجديدة ــ ورغــم كافة مراحل السلب بين سقوط «النهضة» بعد محمد علي وانبثاقها من جديد ــ وقد تبلورت الى حد كبير ملامح الخريطة الاجتماعية «المصرية» التي كانت باهتة في البدايات الاولى لفجر النهضة ، وكانت اقرب الى الغموض والتعميم . المصريون هم «الفلاحون» ، والمماليك والشركس هم «السادة» . باجراءات محمد علي لـم «تولد» التضاريس الاجتماعية في خريطة مصر ، ولكنها بدات رحلـــة الولادة ، بالجيش الوطني والتجارة الوطنية والصناعات القليلة والحرف والتعليم . ثـم بعودة محمد علي عن «احتكار» الارض (لا تأميمها) الى نوع من توزيع الملكية . ظهرت الطبقات الاجتماعية «المصرية» وتبدأ على مدى قرن من الصراع المتعدد الاطراف : الاوروبية والعثمانية والداخلية . لذلك كان فكر الطهطـاوي «عاما» كالرؤيــا والبشارة والنبوءة بميلاد العصر البرجوازي في مصر ، الوطن الحر السيـــد المستقل العلماني الديموقراطي المتقدم على خطى الحضارة الحديثة . اما عندمـا اقبل هذا العصر ، على ارض الواقع ، فقد تغير مناخ النهضة تغيرا راديكاليا . لم تعد البشارة او النبوءة ممكنة ، بل اصبح الحوار المباشر لدرجة الالتحام مـــع الواقع هو الممكن الوحيد . اقبلت المرحلة الثانية من «النهضة» ومبدأ التحديث المادي والعقلي والروحي ليس موضع جدل ، بل ولدت على الفور «الاطروحـــة» التي رافقت المصريين بعدئذ حوالي قرن ، ولا تزال . اطروحة الرفقة الجدلية بين المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هي «النهضة» فـــي مرحلة جديدة تخطت اسوار الحلم والرؤيا الى اعتاب «الثورة» . اي مشاركـــة الشعب المباشرة في تغيير «القدر» ، او في توجيهه نحو مسار مختلف . لم يعد المصريون يتفرجون على «الصراع الفوقي» من اجلهم او ضدهم ، بل شاركوا ، بالثورة العرابية ، في صنع الاقدار .

وقد كان الحوار المباشر مع الواقع الجديد ، ابعد ما يكون عن الحاجة الـــى المفكر الواحد الشمولي الذي كان الطهطاوي نموذجه الارفع ، بل تعددت الجبهات، لا بسبب تعدد الطبقات فحسب ، بل تعدد «الاعباء» الجديدة .

ان المرحلة الثانية في مسيرة «النهضة» كانت اختبارا واقعيا لرؤيا الطهطاوي الرائدة في التطبيق . ولذلك سنلاحظ ان جملة القضايا التي بشرت بها هـــذه الرؤيا قد اثيرت من جديد ، وكذلك الاسس العامة لمنهجه في التفكير ، ولب لبابه هو «الثنائية» . ولكن العصر الاكثر تركيبا لن يحتاج كما قلت الى المفكر «الشامل»

بل الى عديد من المفكرين الذين «يتخصصون» في مجالات متباينة وان تقاربت ، بل وان صبت اخيرا في دائرة الطهطاوي ؛ وهي الدائرة التي اتسعت وتعمقت بالمعطيات الكثيفة لمتغيرات الواقع الحي .

من هنا ، لا تصبح اهمية الامام محمد عبده تقاس بمواقفه السياسية او فكره الاقتصادي والاجتماعي ، بقدر ما تقاس بمجموع مواقفه من «الاصلاح الديني» ، فتلك هي القضية التي تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته «للافغاني»، وبحكم ارتباطه العميق مع «الشارع الاسلامي» في مصر على وجه الخصوص . ان اسلام الشارع المصري — والعربي عامة والشرقي على نحو اكثر تعميما — هو همزة الوصل الرئيسية بين تفكير محمد عبده و«دوره» الريادي في «النهضة الثانية» . بل ان افكاره الاقتصادية السريعة والاجتماعيةايضا، هي فيخاتمةالمطاف «افكار اسلامية» اساسا تتصل بقضية القضايا المثارة : كيف السبيل الى ربط الاسلام بالحضارة الحديثة ؟ هكذا كان السؤال البكر عند الطهطاوي ، وقد اصبح عند محمد عبده : كيف يمكن ربط المسلم بالحضارة الحديثة ؟

وليس من قبيل الصدفة اننا سنلاحظ على محمد عبده وقاسم امين وعبد الله النديم — ابرز رواد المرحلة الجديدة — ان «التأليف» وليس الترجمة هو اتجاههم الرئيسي ، وان هذا التأليف هو حوار مباشر مع احداث الحياة من حولهم وليس «يوتوبيا» ... لقد استمرت الترجمة في عهد اسماعيل ، واستأنفت «مظاهر» المدنية الحديثة نشاطها . ولكن «الثورة» التي لم تجر قط على لسان الطهطاوي، اضحت هي العلامة الفارقة للعصر الجديد ، بكل تناقضاتها وصراعاتها ومتطلباتها «العملية» لا الفكرية فقط . ولم يعد ابداع المفكر هو «النقل» وحده عن آثار الغرب الحديث ، بل امست المواجهة بين التراث والعصر تستلزم اسلوبا آخر وزوايا جديدة للمعالجة .. اذ لم يعد «العقل المجرد» هو حلبة الصراع ، بل «المجتمع» في حركته وتحولاته وحياته اليومية .

ان اضرابا لعمال الدخان المصريين الذي حدث طيلة ثلاثة اشهر (بين ديسمبر (كانون الاول) ١٨٩٩ و٢١ فبراير (شباط) ١٩٠٠ والذي بلغ فيه عدد المضربين حوالي ثلاثين الفا من العاملين بصناعة السجائر في مصر ، لم يكن ليخطر ببال الطهطاوي اصلا . وكان فرح انطون هو اول من بلور الحدث التاريخي الذي هز البلاد من اقصاها الى اقصاها في انه ليس مجرد صراع بين العامل ورب العمل بل هو صراع مركب بين الاجير الوطني والاجنبي صاحب الاحتكار (٥٤) . وتصادف في ذلك الوقت ان احد موانىء الجزائر قد اضرب عماله اضرابا واسعا كان مثار اهتمام الصحافة الفرنسية . وتلقف فرح انطون تعليقا لاحد الاقتصاديينالفرنسيين يرى بأنه اذا استحكم الخلاف بين العامل ورب العمل وجب الاحتكام الى الدولة

---

٥٤ — الجامعة — الجزء الرابع — اول سبتمبر (ايلول) ١٩٠٦ .

لانصاف العامل . والطريف في الامر ان الاقتصادي الفرنسي استدل بالشريعة الاسلامية التي ترى ــ في تقديره ــ الحل ذاته ، فما كان من فرح انطون-الا ان اورد في «الجامعة» هذا التعليق ، واضاف «انه اذا كان ذلك القول صحيحا ، وكانت اوروبا تطلب اليوم (ايجاب التحكيم) بين الفريقين ، حلا للمسألة الاجتماعية، فانه يحق للشريعة الاسلامية ان تفتخر بأنها تقدمت اوروبا بهذا الحل المعقول . .» (٥٥) وما كان منه الا ان وضع القضية كلها بين يدي الامام محمد عبده بصفته مفتي الديار المصرية . وبالرغم من المحاذير العديدة التي احاطت خطاب فرح انطون وفي مقدمتها «الصداقة» التي تربط الامام باللورد كرومر ، وكذلك الجفوة الفكرية القائمة بين انطون ومحمد عبده ، بالاضافة الى الحساسية الخاصة بالقضية ذاتها ، الا ان الامام قد بادر الى الافتاء بما يلي : «... فاذا اعتصب العمال في بلد ، واضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي الى شمول الضرورة ، كان للحاكم ان يدخل في الامر ،وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فاذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الاموال مما لا يستطاع عادة ، الزم أرباب الاموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الاجر او النقص في مدة العمل ، او بهما جميعا» (٥٦) . وهكذا لم تحل صداقة محمد عبده لممثل الاحتلال ــ كرومر ــ الذي نادى «بحياد الدولة» في هذه القضية ، ولم تحل خصومة الامام الفكرية مع فرح انطون من ان «يفتي» بضرورة تدخل الدولة .. حيث كان الحياد أشبه بالضوء الاخضر لارباب العمل الاجانب ان يفترسوا العمال الوطنيين . وهكذا بقية «الفتاوى» التي أصدرها محمد عبده ــ طيلة فترة توليه منصب مفتي الديار ــ فهي اتصال وثيق بالحياة اليومية للمصريين (كفتاويه حول ربح صندوق التوفير والتأمين على الحياة وغيرها) ثم تعميم هذا الاتصال في «أحكام» و«قيم» تحل التناقض بين المسلم والحياة العصرية . ولا شك ان «العمل» في ذاته كان «قيمة» محورية في تفكير الامام محمد عبده ، لا بالمعنى الاشتراكي مطلقا ، ولكن بالمعنى البرجوازي الحديث الذي لا يجعل «الحسب والنسب» في مقدمة الفضائل . وفي ذلك يقول بوضوح «ان النسب وحده ليس بالشيء ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه وما يصح ان يرجع الكرم اليه ، انما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فان وافق ذلك نسبا عاليا وحسبا تالدا كان أبلغ في الشرف واعرق في الكرم ، وإلا فلن يبخس العامل عمله ، ولن يحرم اولئك الذين فاض عليهم الفضل الإلهي فرفع

---

٥٥ ــ المصدر السابق نفسه .

٥٦ ــ انظر «تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية» للامام محمد عبده ، بالمجلد الاول من اعماله الكاملة (ص ٦٧٣) ، وقد وردت هذه «الفتوى» ايضا في العدد الرابع من مجلة «الجامعة» اول سبتمبر (ايلول) ١٩٠٦ حيث عرض فرح انطون في مقال «محمد عبده ورايه في المسالة الاجتماعية لقصة هذه الفتوى التي اصدرها الامام عام ١٩٠٤» .

انفسهم عماكان وضعهم آباؤهم ، فجعلهم بذاتهم اصولا للكرم ، وادواحا للمجد ، بما اودع فيهم من الغرائز الفاضلة ، ووفقهم للاعمال الصالحة ، فمنهم يبتدىء الحسب وإليهم في القرون المستقبلة يرجع النسب» (٥٧) . واذا كان «العمل» هو القيمة الجديدة ، بل هو «النسب» الجديد ، فالامام محمد عبده يرى هذه القيمة «اجتماعية وفردية» معا ، ففي تفسيره لآية في البقرة يقول «ان الانسان انما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنيا الا بهم ومنهم ، فاذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه او علة في بدنه ، فيجب على الآخرين الاخذ بيده ، وان يكونوا عونا له ، حفظا للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر» (٥٨) . وفي مكان آخر يقول انه «لا محيص له (اي الانسان) عن ان يعمل لنفسه ولغيره ، فانه لا يستقل بما يكفي لحفظ بقائه . ولا بد له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما ..» (٥٩) . وهو يكاد يضع يديه على دورة راس المال الجهنمية حين يقول ايضا عن الذين يخزنون في «الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون في قيم اعمالهم ، لان الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء» (٦٠). ويتابع الامام فكرته على نحو اشمل حين يقول «ان اغنى البلاد واسعدها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب اهلها ، ويزداد الضرر اذا وقعت الاملاك والمبيعات في ايدي الغرباء والاجانب» (٦١) . وفي رأيه ان هؤلاء المواطنين الذين يثرون من دماء الفقراء «لا يستحقون ان يكونوا مسلمين» فالواحد منهم «كافة حقيقة وان سمى نفسه مؤمنا» (٦٢) .

ان هذه الافكار كلها التي يرد بعضها في فتاويه ، والبعض الآخر في مقالاته ، والبعض الثالث في رسائله وردوده على الذين يكتبون له ، لا تجعل منه مفكرا اقتصاديا او اجتماعيا او سياسيا ، ولكنها تدفعه الى صدارة التجديد في الاسلام ، بتجديد حياة المسلم ، او ما تواضعنا على تسميته بالاصلاح الديني . غير انه

---

٥٧ ـ راجع «سيرتي» للامام محمد عبده في المجلد الثاني من «اعماله الكاملة» (ص ٣٢٦) ـ الناشر نفسه ـ بيروت ١٩٧٢ .

٥٨ ـ تفسير «آية البقرة (٤٣) بالمجلد الرابع من «اعماله الكاملة» ـ الناشر نفسه (تاريخ النشر ؟) ـ ص ٥٧ وما بعدها .

٥٩ ـ راجع ما كتبه محمد عبده تحت عنوان «تعليم اولاد الفقراء» بالمجلد الثالث من اعماله الكاملة ـ الناشر نفسه ـ بيروت سبتمبر (ايلول) ١٩٧٢ ـ (ص ١٦٠ ـ ١٦٩) .

٦٠ ـ المجلد الثاني من «اعماله الكاملة» تحت عنوان «حب الفقر او صفة الفلاح» ـ (ص ١٠ ـ ٢٢) .

٦١ ـ المصدر السابق (ص ١٦) .

٦٢ ـ تفسير آية البقرة (٢٨٢) ـ المجلد الرابع من الاعمال الكاملة .

ليس اصلاحا «نظريا» بل متصلا أوثق الاتصال بحياة المسلمين في غناهم وفقرهم ، في علمهم وانتاجهم ، في تربيتهم وتعليمهم ، في زواجهم وطلاقهم . لذلك كانت «الثنائية» الموروثة عن «فكر» الطهطاوي ، موضع الاختيار الواقعي في التطبيق على الحياة من جانب «فكر وممارسة» محمد عبده ، بحيث اضاف «الواقع» الى الفكر النظري الشيء الكثير . فالموقف من الإرث والعمل كانتاج اجتماعي والمراة ، اكثر دلالة على «اضافة التطبيق» من مجرد اصلاح التعليم واصلاح الازهر ، رغم اهميتها البالغة بل والاستثنائية .

واذا كان الامام محمد عبده ينظر مثلا الى فكرة «العائلة» النظرة الشائعة في المجتمع الريفي الاقطاعي ، الا ان جوهر رؤياه للمراة المسلمة ، يحررها من ربقة الجهل بالانحياز الى جانب تعليمها ، ويحررها من سيادة الرجل في موضوع الطلاق بالاحتكام الى القضاء الشرعي ، ويحررها من سجن الرقيق الذي يستتر بتعدد الزوجات دون تحقيق العدل المطلق بينهن . وسواء شارك الامام محمد عبده في «تأليف» كتاب قاسم امين «تحرير المراة» او لم يشارك — وسنناقش هذه القضية على اية حال — فان موقفه من الكتاب، بعدم الاقتناء ضده، ونصوصه هو شخصيا التي وردت في تفسيره القرآني واعماله التربوية ، ما يقطع بانه اتخذ موقفا «اسلاميا» لا يتعارض مع هوية الحياة الاجتماعية الوافدة على مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهو في جملة هذه المواقف «يواجه» مشكلات حالة وراهنة ، لا نظريات او احتمالات .. فهو يستنكر كيف ان «النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن او دنياهن بستار لا يدري متى يرفع ، ولا يخطر بالبال ان يعلمن عقيدة او يؤدين فريضة سوى الصوم ..» الامر الذي حشا «اذهانهن بالخرافات» (٦٣) .

اما في «الطلاق» فاقترح عدة مواد قانونية تجعله شبه مستحيل الا في الحالات القصوى التي ينفع فيها الانفصال الزوجان كلاهما (٦٤) ، واما تعدد الزوجات فقد شرح «تاريخية» هذا النظام «البغيض» وموقف الاسلام منه هو اشتراط «الضرورة القصوى» كالعقم او المرض المستعصي او الافتراق الطويل او الضرر المستمر ، ثم «العدل المطلق» في المعاملة . اي ان تعدد الزوجات هو الآخر شبه مستحيل (٦٥) .

وبالنسبة لكتاب «تحرير المراة» الذي أصدره قاسم امين عام ١٨٩٩ ، فقد حاول محمد عمارة ، مخلصا ، ان ينسب فصولا اربعة من فصوله هي «الحجاب الشرعي» و«الزواج» و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» الى «فكر وصياغة» محمد

---

٦٣ — الرد على هانوتو — المجلد الثالث من الاعمال الكاملة (ص ٢٠١ — ٢٣٤) .

٦٤ — الطلاق — المجلد الثاني من الاعمال الكاملة — (ص ١١٦ — ١٣٢) .

٦٥ — راجع «حكم الشريعة في تعدد الزوجات» — المجلد الثاني من الاعمال الكاملة (ص ٧٨ — ٨٣) و«فتوى في تعدد الزوجات» (ص ٩٠ — ٩٥) في المصدر ذاته .

عبده ، باستدلالات قوية من خارج وداخل النصوص (٦٦) ولكنها ـ مجتمعة ـ لا ترتفع عن مستوى «القرينة» الى مستوى «الدليل» . والحقيقة ان هذه «المعركة» تكاد تكون فقهية لا تأثير لها في تشخيص التكامل في فكر محمد عبده ، ولا تضير من ناحية اخرى قاسم امين . ولكن المحقق عمارة يعتمد كثيرا على «التشابه» بين افكار محمد عبده وافكار قاسم امين ، بينما المرء يرى في التدقيق ان هذا كان طبيعيا ، سواء بالرجوع الى «اصول» محمد عبده الموقعة علنا باسمه، او الى «مواصلة» قاسم امين لأفكاره في كتابه التالي مباشرة «المرأة الجديدة» .

كذلك يعتمد عمارة على موقف محمد عبده من الكتاب ، فيظن خطأ ان «دفاع» محمد رشيد رضا في «المنار» عن الكتاب كان موحى به من استاذه محمد عبده . فالحقيقة ان العكس هو الصحيح ، فقد كتب الشيخ رضا عن الكتاب بصفته «مؤلفا» لقاسم امين ، ولم يوح من قريب او بعيد ان هناك من شارك في التاليف . بل اننا لا نرى فيما كتبه رشيد رضا مجرد «دفاع» عن الكتاب ، بل هو «نقد» موضوعي ينتصف لبعض جوانبه ، ويقوم البعض الآخر .

انه يبدأ مقاله «واما كتاب (تحرير المراة) فانني وددت لو ينشر في «المنار» الا قليلا» (٦٧) . ثم يتناول قضية الحجاب كما عرضها المؤلف ، فيرى ان قاسم امين «توسع في بيان مضار هذا الحجاب» وان كلامه «يجرىء المتفرنجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم» و«الحق انه ما كل ما يعلم يقال» و«ثم منتقد آخر هو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية ، وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق ، وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا امسوا في الغالب لا ينكرون منكرا ولا يعرفون معروفا» (٦٨) . الى هذا الحد وصل النقد بالشيخ رضا لكتاب «تحرير المراة» انه وصف بعض الاجتهادات بالمنكر . وهي «الاجتهادات» التي ينسبها عمارة الى الامام محمد عبده ، فكيف يكون ذلك ؟ والطريف ان الشيخ رضا يذكر بهذا النقد من جديد في مقاله الآخر «كلمة في الحجاب» (٦٩) . وليس معنى ذلك مطلقا ان محمد عبده او محمد رشيد رضا ، كانا ضد افكار قاسم امين ، بل العكس كانا معها تماما .. ولكن الموافقة لا تعني المشاركة ، وحتى المشاركة في التفكير لا تعني المطابقة في التأليف . وفي عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ من «المنار» هناك تبرير لصمت محمد عبده عن «الافتاء» بشأن كتاب «تحرير المراة» ، وكان طلب الفتوى قد وزع منشورا علنيا ، بقصد

---

٦٦ ـ راجع هذه القضية مفصلا في المجلد الاول من الاعمال الكاملة للامام محمد عبده (ص ٢٤٥ ـ ٢٦٢) .

٦٧ ـ المنار ، عدد ١٨ـ٢ـ١٨٩٩ (ص ٢٨٣) .

٦٨ ـ المصدر السابق (ص ٢٨٥) .

٦٩ ـ المنار ، عدد ٢٦ـ٨ـ١٨٩٩ [عدد ٢٤ ـ السنة الثانية] ص ٣٧٠ .

إحراج الامام ، فكتبت «المنار» في عددها المذكور تقول : ان الجواب يستلزم قراءة الكتاب «في حين ان المفتي مثقل بالاعمال» ، و«ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قرأوا الكتاب ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره اذا كان ضارا» . ويستفاد من ذلك ان الامام محمد عبده قد اعتذر بالصمت عن «المواجهة» ، ولكن ذلك ايضا ، وبحد ذاته ، لا يفيد ان المفتي كان ضد الكتاب ولا العكس انه شارك في تأليفه .

كل ما في الامر ان هذه القضايا كلها جزء لا ينفصل عن «الاصلاح الديني» الذي تفرغ له الامام محمد عبده ، خاصة في اخريات عمره ، تفرغا كاملا ، اتاح له ان يباشر «التجديد» الرائد من هذا الموقع مباشرة فاعلة في حياة المواطنين اليومية . وتلك طبيعة «المرحلة الثانية» في مسيرة النهضة .

ولسنا نستطيع التصدي لأفكار محمد عبده المحورية حول الاصلاح الديني ، ما لم نتصدّ لمواقفه من السلطة السياسية في الاسلام اي «الخلافة» .. وهي القضية التي لم تواجه الطهطاوي مواجهة حادة ، بسبب الظروف التي حكمت عهد محمد علي وعلاقته بالاستانة . ولكنها القضية التي واجهت «الافغاني» ، فاتخذ من الباب العالي مواقف متناقضة تناقض مواقفه من الاستعمار الغربي بعواصمه المختلفة ، غير انه لم يتناقض مع نفسه ازاء الولاء «لمبدأ الخلافة» و«سلطتها العثمانية» . بينما رأى عبد الرحمن الكواكبي ضرورة نقلها الى العرب ، فهو لم يعارضها من حيث المبدأ ، ولكنه عارض الهوية العثمانية واراد استبدالها بالسلطة العربية .

محمد عبده له موقفان متناقضان . ومصدر التناقض هو انتماؤه للحزب الوطني من ناحية ، وضعفه الشخصي في العمل السياسي من ناحية اخرى . انه ، على الصعيد النظري البحت ، يرى «انه ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» (٧٠) .. اي انه لا ينفي السلطة السياسية وحدها عن الاسلام ، بل السلطة الدينية ايضا . وفي هذا الصدد يقول في وضوح تام «.. وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته او يتلقى أصول ما يعمل به من احد الا عن كتاب الله وسنّة رسوله . لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط احد من سلف ولا خلف... فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» (٧١) . وهو يغمز بذلك الوضع الذي كان قائما في «اوروبا المسيحية» ذات يوم طويل في العصور الوسطى ، حتى انه يستكمل هذه الفكرة صراحة في موضع آخر حيث يؤكد «.. لم يعرف المسلمون في عصر من الاعصر تلك السلطة

---

٧٠ ــ المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ــ النص وارد في فصل «السلطان في الاسلام» من الرد على فرح انطون ص ٢٨٨ .

٧١ ــ من «الاصل الخامس للاسلام» بعنوان «قلب السلطة الدينية» من الرد على فرح انطون في «الاضطهاد في النصرانية والاسلام» بالمجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٢٨٦ .

الدينية التي كانت للبابا عند الامم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الامراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية» (٧٢) .

وهو يسمي الاشياء بأسمائها ، فيرفض ما يسمى عند الاوروبيين بالثيوقراطية «اي سلطان إلهي ، فان ذلك عندهم هو الذي يتفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حق الاثرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة» (٧٣) اما الاسلام فقد «هدم بناء تلك السلطة ، ومحا اثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من اهله اسم ولا رسم . لم يدع الاسلام لاحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة احد ولا سيطرة على ايمانه ، على ان الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا» (٧٤) . ويستشهد الامام محمد عبده بالآية القرآنية (الغاشية) : «فذكر انما انت مذكر ، لستَ عليهم بمسيطر» ويعقب «ولم يجعل لاحد من اهله ان يحل ولا ان يربط لا في الارض ولا في السماء . بل الايمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ، سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رق الا العبودية لله وحده ، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الاسلام على آخر مهما انحطت منزلته الا حق النصيحة والارشاد» (٧٥) .

بل هو ينفي ، لا عن الاشخاص فحسب ، وانما عن مؤسسات السلطة اي طابع ديني ، كدار القضاء او الافتاء ، او علماء الدينَ ، او شيخ الاسلام ، فيسأل ويجيب «يقولون : ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي او للمفتيْ او شيخ الاسلام ؟ وأقول : ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء ادنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام» وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الاسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعي حق السيطرة على ايمان احد

---

٧٢ ــ من الرد على هانوتو في «الاسلام والمسلمون والاستعمار» بالمجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٢٢٢ .

٧٣ ــ من «السلطان في الاسلام» ــ الاصل الخامس للاسلام ــ قلب السلطة الدينية ــ الرد على فرح انطون في «الاضطهاد في النصرانية والاسلام» بالمجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٢٨٨ .

٧٤ ــ من «الاصل الخامس للاسلام» المذكور سابقا في المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٢٨٥ .

٧٥ ــ المصدر السابق (ص ٢٨٥ و٢٨٦) .وعلينا ان نلاحظ هنا ان عبارة «ولم يجعل لاحد من اهله ان يحل ولا ان يربط» هي اشارة اعتراضية على آية الانجيل التي يوجه فيها الخطاب لتلاميذ المسيح «.. وما تحلونه على الارض يكون محلولا في السماء وما تربطونه على الارض يكون مربوطا في السماء» . كما ينبغي ان نلاحظ عبارة «مهما علا كعبه في الاسلام» و«مهما انحطت منزلته» فالمقصود في الحالين هو المنزلة الاجتماعية للفرد في مجتمع المسلمين .

او عيادته لربه ، او ينازعه في طريق نظره» (٧٦) .

وبالرغم من الميول العثمانية الشائعة للحزب الوطني ، فقد جاء في المادة الخامسة من «البرنامج» الذي صاغه محمد عبده لهذا الحزب ما يلي «الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني ، فانه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث ارض مصر ، ويتكلم لغتها منضم اليه، لانه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلّم به عند اخص مشايخ الازهر الذين يعضدون هذا الحزب» (٧٧) وهذه الاشارة الاخيرة تتجاوز برنامج الحزب الى «الراي الشخصي» الذي يتبناه محمد عبده وبعض زملائه من مشايخ الازهر .

جملة «الآراء» هذه التي وردت في مناسبتين فكريتين حاسمتين (هما الرد على فرح انطون عام ١٩٠٢ ، والرد على هانانو عام ١٩٠٠) تبلور موقفا علمانيا ضد الثيوقراطية ، وموقفا ديموقراطيا ضد الاوتوقراطية . وهو موقف نظري صرف، يرد به الامام على كاتبين مسيحيين احدهما لبناني والآخر فرنسي . وفي تقديري ان هذه «الآراء» تكشف «حقيقة» تفكير محمد عبده في قضية «السلطة والاسلام». اما حين كانت تؤدي «وجهة النظر» هذه ، اختبارا عمليا ، او تواجه امتحانا في التطبيق ، فان الامر كان يختلف .

يقول بلنت في كتابه «التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر» ان الشيخ محمد عبده كان «فيما يختص بالخلافة يشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب اصلاحها وتجديدها على قواعد روحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي الى مساعدة حركة الترقي الادبي» ، وان الخلفاء او السلاطين او الامراء «يستطيعون القيام بالشطر الاكبر من العمل لخير الجميع. اما اذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن امير آخر للمؤمنين» (٧٨) . ويتضح من النص ، ان محمد عبده لم يكن «ضد» الخلافة ، وانه كان يراها «امرا واقعا» وانه كان يرى تجديدها على «قواعد روحية» تشدانا «للترقي الادبي» و«خير الجميع» .

غير ان آراء محمد عبده هنا ، سواء تلك التي وردت في رسائله وكتاباته للانكليزي بلنت ، او في مقالاته اثناء وجوده في بيروت منفيا ، هي آراء ومواقف عندما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا «.. اريد ان ازيل من العقول هذا اضعف جوانب حياته» . وفي بعض اللحظات النادرة كان يفيق الى حقيقة تفكيره، عندما يقول في احدى رسائله الى بلنت مثلا «.. اريد ان ازيل من العقول هذا

---

٧٦ ــ عن «السلطان في الاسلام» السابق ذكره في المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص٢٨٦ .

٧٧ ــ ورد النص في مقدمة م. عمارة بالمجلد الاول من الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ــ ص ١٠٧ و١٠٨ .

٧٨ ــ الطبعة العربية ــ القاهرة ــ (ص ١٤٣ و١٤٤) .

الوهم السائد في ادعاء البعض ان عرابي او الحزب الحربي ، او الحزب الوطني آلة في يد الاتراك ؛ فان كل مصري ، سواء أكان من العلماء او الفلاحين او الصناع او التجار او الجنود او الموظفين او السياسيين ، او غير السياسيين يكره الاتراك ويمقت ذكراهم ، ولا يستطيع مصري ان يفكر في نزول الاتراك بلادنا بدون ان يشعر بعاطفة قوية تدفعه الى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي.

ان الاتراك ، ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلسنا نريد رجعهم ، ولسنا نريد ان نعود الى معرفتهم» الى ان يقول : «.. ولست أنكر ان في مصر اتراكا وشراكسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم قليلون من جانب اولئك الذين يحبون بلادهم» (٧٩) .

هذا ما «كتبه» محمد عبده لبلنت . والمثير انه يرسم خريطة اجتماعية واضحة لمصر في ذلك الوقت ، تضع النقاط السياسية على الحروف الاقتصادية بدقة نادرة . انها اشبه ما تكون «بالجبهة الوطنية» التي تضم ، بقيادة الطبقة المتوسطة الناشئة مختلف شرائح المجتمع «الوطني» المصري : الفلاحون والصناع والتجار (اي المنتجون) ، ثم الجنود والموظفون (اي جهاز الدولة) يسبقهم جميعا «العلماء» ، ويلحق بهم «السياسيون» . اما الجبهة الاخرى «العثمانية» فتضم «الاتراك والشراكسة» اي الاجانب . في هذا السياق نفهم «الموقف الفكري» للامام محمد عبده من قضية الخلافة .

اما حين يصبح في بيروت تحت الهيمنة المباشرة للسلطنة العثمانية ، فانه يتخذ موقفا مغايرا تماما ، يتحدث الى الناس في خطاب عام فيقول «افتتح كلامي بالدعاء لمولانا امير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، فمقام هذا الخليفة الاعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والحامي عن مجدنا ، والآخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا الى افضل سبلنا ، فهو ولي النعمة علينا ، ولو افرغنا جميع اوقاتنا في الدعاء لعظمته ما اديناه حقه علينا ..» (٨٠) .

وفي الخطاب نفسه ينادي بتعميم لغتين أولهما «اللغة التركية ، فانها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون .. ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فبها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الاعظم أيده الله بنصره . واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف»(٨١).

وعن الدولة العثمانية ، في مكان آخر ، يقول «ان من له قلب من اهل الدين

---

٧٩ ـ عن المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ١١٢ .

٨٠ ـ عن مجلة «ثمرات الفنون» البيروتية ـ عدد ٥٩١ سنة ١٨٨٦ وقد القى هذا الخطاب في «المدرسة السلطانية» التي كان يعلم بها في بيروت . وقد نشر تحت عنوان «مراسلات» بالمجلد الاول من «اعماله الكاملة» ص ٦٤٨ .

٨١ ـ المصدر السابق ص ٦٥٠ .

الاسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله» (٨٢) و«اني على ضعفي ــ والحمد لله ــ مسلم العقيدة ، عثماني المشرب ، وان كنت عربي اللسان ، لا اجد في فرائض الله ، بعد الايمان بشرعه والعمل على اصوله ، فرضا اعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمساك بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت لذلك سبيلا . وعندي ان لم اقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بايماني ، فانما الخلافة حفاظ الاسلام ودعامة الايمان ، فخذالها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون » (٨٣) .

بل هو يذهب الى حد اعلاء شأن «الخلافة» على «الوطن» ، فيرى في «لائحة اصلاح التعليم العثماني» المشار اليها ان «من ظن ان اسم الوطن ، ومصلحة البلاد، وما شاكل ذلك من الالفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في انهاض الهمم وسوقها الى الغايات المطلوبة منها ؛ فقد ضل سواء السبيل» (ص ٧٢ من المجلد الثالث) .

اكثر من ذلك ، يعقد مقارنة طريفة بين المسلمين واليهود ، دفاعا عن الدولة العثمانية ، فيقول : «لا يوجد متسلم يريد لهذه الدولة سوء ، فانها سياج ، في الجملة ، واذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فان اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم ، وهو المال » (٨٤) .

وبين عامي ١٩٠٢ و١٩٠٣ يعود محمد عبده فيغمز الدولة العثمانية ــ على حد تعبير محمد عمارة (٨٥) ــ «في صميم المبرر الذي تستند اليه في ابقاء سيطرتها على غير الاتراك من الاجناس والقوميات ، مبرر (رابطة الدين والملة) التي تدعي قيامها على رعايتها وحفظها .. فيتحدث عن ان الاسلام دين عربي ، وان العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . ويرد القصور عن بلوغ هذه الغاية الى السلطة الاعجمية التي اجتاحت العالم الاسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم ، الذي استند على (الترك) وغير العرب من العناصر والاجناس حتى [استعجم الاسلام وانقلب أعجميا] ..» . غير انه حين استأذن السلطان عبد الحميد في ٣١ يوليو (تموز) عام ١٩٠١ في السفر الى الاستانة كان قد كتب له استنكارا ينفي فيه ما يشاع عن مناهضته للسلطنة العثمانية ، واسترحاما

---

٨٢ ــ من «لائحة اصلاح التعليم العثماني» ــ المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٧٢ .

٨٣ ــ من «لائحة اصلاح القطر السوري» التي كتبها ورفعها الى الوالي التركي في بيروت ، والنص مأخوذ عن المجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» ص ٩١ .

٨٤ ــ من «حديث عن الدولة العثمانية» دار بين الامام محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٨٩٧ والنص مدرج في المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ٧٣٢ .

٨٥ ــ المجلد الاول ص ١١٦ ويحيلنا المحقق صاحب المقدمة بالنسبة للنصوص الى المجلد الثاني «رحلة في صقلية» والمجلد الثالث «الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» .

يقول «يمر بخاطري ان ارباب المقاصد اتقسهم يحولون بيني وبين خدم (اي خدمات) كان يمكنني بتوفيق الله ومدد رسوله ان اقوم بها للذات الشاهانية خاصة دون سواها» (٨٦) .

على اية حال ، فان المواقف السياسية للامام محمد عبده تبرز ولاءه للخلافة ، بينما آراؤه الفكرية تظهره عكس ذلك . وهو في «المواقف العملية» لا يؤثر كثيرا في الجمهور الواسع ، ولا في مجرى تطور الفكر المصري نفسه . اما تأثيره الحقيقي فقد حفر مجراه عبر «الآراء الفكرية» التي يتضح منها انتماؤه الاصيل الى فكر النهضة الاولى ، حيث يفصل الطهطاوي بين الدين والدولة ، وكذلك انتماؤه الى «فعل» النهضة الثانية ، حيث خلت مسودة الدستور العرابية من اي نص على دين ما للدولة .

الموقف الفكري النظري — لا السياسي العملي — من الخلافة العثمانية ، هو العمود الفقري «للاصلاح الديني» عند محمد عبده ، مهما تفرع هذا الاصلاح الى مواقف جزئية من التربية والتعليم (وبخاصة اصلاح الازهر والتعليم الاسلامي العالي عموما) ، ومواقف جزئية من حرية المرأة ، والاقتصاد الوطني ، والاحتلال الاجنبي ، وما الى ذلك من تفاصيل لا تغني بأية حال عن الجوهر . وهو «العودة الى الينبوع» اي «الاصول» التي لا تخرج عن كلام الله وسنة رسوله ، (القرآن والسيرة النبوية) دون العودة في سبيل ذلك الى الاولين من الفقهاء والمفسرين .

ان التفسير «الجديد» للقرآن الذي قدمه الامام محمد عبده يشتمل على معطيات «العقل» دون «النقل» ، فيخاطب احد اعضاء جمعية «العروة الوثقى» قائلا : «داوم على قراءة القرآن ، وتفهم اوامره ونواهيه ، ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين ايام الوحي ، وحاذر النظر الى وجوه التفاسير الا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب به ، او ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب الى ما يشخصك القرآن اليه ، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه ، وضم الى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفا عند الصحيح المعقول ، حاجزا عينيك عن الضعيف المبذول» (٨٧) . فهو يرى العقل «قوة القوى الانسانية وعمادها» وان الله قد «اطلق العقل البشري ان يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد» (٨٨) .

وهو يكتب لاحد علماء الهند حول اسانيد السابقين متسائلا «ما قيمة سند لا اعرف بنفسي رجاله ، ولا احوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وانما هي

---

٨٦ — المجلد الاول ص ٧٣٦ .

٨٧ — من رسالة الى «ش-ي» ورد هذا الجزء منها في المجلد الاول من «الاعمال الكاملة» ص ١٨٣ .

٨٨ — المرجع السابق ص ١٨٣ و١٨٤ .

اسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف تقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا الى البحث فيما يقولون ؟» (٨٩) .

ولا يخلط الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم ، فيضع البداية الصحيحة لفهم «القرآن» الذي لا يجوز الترادف بينه وبين منجزات العلم والعقل واعتساف القول بأن ما اكتشف ويكتشف قد ورد فيه «فالقرآن يذكر اجمالا من آثار الله في الاكوان ، تحريكا للعبرة ، وتذكيرا بالنعمة ، وحفزا للفكرة ، لا تقريرا لقواعد الطبيعة ، ولا إلزاما باعتقاد خاص في الخليقة ..» (٩٠) .

هكذا يمكن ايجاز الدعوة الاصلاحية للامام محمد عبده في «تنقية الاسلام» من شوائب عصور الانحطاط والعودة الى التراث دون وسائط او نقل او تقليد . ثم «اعادة النظر» في كل ما يتصل بالمذاهب الاسلامية في ضوء العلم المعاصر ؛ فـ «لا يجوز ان يقام الدين حاجزا بين الارواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ؛ بل يجب ان يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها ان تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ... ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين» (٩١) .

ويمكن القول بعد هذه الاستشهادات العديدة ان انفتاح محمد عبده على الفكر الغربي الحديث ــ رغم تحفظاته وخلافاته الحادة احيانا مع هذا الفكر ــ قد اثمر على الاقل فكرة درء الانحطاط المادي والمعنوي عند المسلمين ، بانقاذ «الجوهري» في الاسلام من براثن التخلف ، والتفاعل مع «الحضارة الحديثة» بمنطق هجين ، براغماتي حينا ووضعي احيانا . لقد كانت حواراته ومراسلاته وقراءاته ومقابلاته، مع رينان او سبنسر او تولستوي ، مع ابن سينا والمعتزلة وابن رشد ، بمثابة «الخميرة» التي عجنت فكره بمنهج «النهضة الثانية» .

واذا كانت اجتهاداته النظرية ــ في رسائله وفتاويه ومقالاته وقراراته ومشاركاته ــ تصب في نهر التجديد الحضاري للمسلم المعاصر ، فانها ايضا كانت بذورا في اصلاح الازهر والقضاء الشرعي وحتى اللغة العربية ، نمت بعد ذلك . ويبقى له «المنهج» ذو الرؤية التوفيقية ، او الثنائية ، في ميدان الاصلاح الديني الذي تفرغ له ، خاصة بعد هجره العمل السياسي . وان كانت سمة «التفرغ» من علامات المرحلة الثانية في «النهضة» .. حيث نلاحظ على رجال هذه المرحلة الرئيسيين ، كقاسم امين وعبد الله النديم ، او الثانويين كمحمود سامي البارودي والمويلحي ، التفرغ ذاته .

***

---

٨٩ ــ المرجع السابق ص ١٨٤ .

٩٠ ــ المرجع السابق ص ١٨٥ .

٩١ ــ من «رسالة التوحيد» بالمجلد الثالث من «الاعمال الكاملة» [ص ٣٥٢ ــ ٣٥٥] .

(٧) كانت المرحلة الثانية من عصر النهضة أشبه ما تكون بالدوامة التي فجّرتها الثورة العرابية بينبوعها الواحد ، هو استقلال مصروتقدمها الحضاري ، ولكن تياراتها تتعدد ولا تشكل في خاتمة مطافها دائرة واحدة ، بل تنتهي الى مصاب مختلفة . ولم يكن هناك «نموذج فكري واحد شامل» كالطهطاوي مثلا ، بل كانت هناك نماذج تعبر عن تخصصات هي في الحقيقة زوايا للرؤية .. فالامام محمد عبده كان يعنيه تنقية «الاصلاح الديني» من شوائب عصر الانحطاط ، وما قاله في القوانين والحكام وحرية المراة والعدل الاجتماعي ، لا يخرج بأية حال عن زاوية الاصلاح الديني المستنير بما جرى في الغرب لحظة انعتاقه من أسر الكهنوت في العصور الوسطى ، الى رحاب النهضة في العصور التالية .. وكان «التركيب» الذي توصل اليه وهو «العودة الى الينبوع» اي الى الاسلام : في جانبه الجغرافي هو «الشرق» ثم «مصر» وفي جانبه الايديولوجي هو القرآن والسنة ، دون رفضه «للحوار» مع الحضارة الحديثة .

اما قاسم امين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) فقد نشر عام ١٨٩٩ كتابه الصغير الشهير «تحرير المراة» وقد تبنى فيه المفهوم الدارويني للانحطاط ، وطبقه على المجتمع الاسلامي في مصر ، وكاد يستخلص ان الانحطاط قدر محتوم علينا حسب قوانين «الانتقاء الطبيعي» . وهو ايضا لا يرى في الاسلام سببا من اي نوع لما تدهورت اليه الاحوال ، وانما يرى الفساد القادم الى الاسلام مع الذين وفدوا اليه من الخارج فشوهوه وجمدوه .

ويتخذ من قضية المراة زاوية جديدة لرؤية الانحطاط واحتمالات البعث على السواء . وأن تقدم المراة او تخلفها في نظره هو المقياس الوحيد ـ كما يقول شارل فورييه تماما ـ لتقدم المجتمع او تخلفه .

ان حجابها او سفورها ، جهلها او تعلمها ومشاركتها في الحياة العامة او عزلتها ؛ هو انعكاس حتمي لحجاب المجتمع وسفوره وجهله وتعلمه ومشاركته او عزلته . واذا كان الحجاب ماديا عند المراة فهو معنوي عند الرجل وفي الجهل هما سواء ، وكذلك في الموقف من الحياة العامة .. فحرية المراة وعبوديتها يعكسان في دقة حرية الرجل وعبوديته ايضا . وبالرغم من ان قاسم امين ـ الكردي الاصل ، ذا التربية الفرنسية ، والذي عمل قاضيا ـ قد استشهد في كل آرائه بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية الا ان ضجة عاتية اثارها كتابه فور صدوره ، ودفعته عام ١٩٠٠ الى اصدار كتاب آخر هو «المراة الجديدة» تحول فيه الى الاستشهاد بالفكر الغربي الحديث ـ وخاصة هربرت سبنسر ـ مباشرة ودون لف او دوران «فانظر الى البلاد الشرقية ؛ تجد ان المراة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الاوروبية تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن النساء فيها الى درجة عالية من الاعتبار ، وحرية الفكر والعمل» .

ولعله من المفيد الاشارة هنا الى «المعركة» شبه الاكاديمية التي يثيرها في

العادة الكتاب الأول لقاسم امين «تحرير المرأة» .. فقد ورد في مذكرات «فارس نمر» صاحب «المقتطف» بشأن الكاتب والكتاب ان مؤلفا فرنسيا هو الدوق داركور «لم يكن في صف النهضة النسائية التي كانت تمثلها الاميرة نازلي» الّف كتابا رد عليه قاسم امين بالفرنسية في كتاب «يتناول الرد على مطاعن ألكاتب الفرنسي ، ويرفع من شأن الحجاب ، ويعده دليلا على كمال المرأة ، وينـدد بالداعيات الى السفور واشتراك المرأة في الاعمال العامة» (٩٢) . وحين ظهر هذا الكتاب استاء منه ، كما يقول نمر «باشا» محمد المويلحي ، ومحمد بيرم ، وسعد زغلول ، لانه يعد تعريضا بالاميرة نازلي ، فاتفقوا على ان يتولى صاحب المقتطف الرد عليه . غير ان قضاة محكمة الاستئناف من زملاء قاسم امين احتجوا على مقالات فارس نمر ، فتطوع الامام محمد عبده بالتدخل لدى الاميرة لتسمح بتوقف الرد . وفي احد لقاءات صالونها الادبي والسياسي قام الامام محمد عبده بالوساطة ، ولكن تبين ان الاميرة لم تكن قرات الكتاب .. فلما نبهها محمد المويلحي الى محتوياته ، ثارت على الامام وقاسم امين معا الى ان اعتذر الاخير لها . ويختتم فارس نمر هذه النقطة من المذكرات قائلا «.. واذا به يضع كتابه عن تحرير المرأة .. بعد ان كان اكثر الناس دعوة الى الحجاب» . ويضيف داود بركات صراحة ان قاسم امين كتب «تحرير المرأة» ليصلح خطأه في حق الاميرة نازلي ، فقد كانت نتيجة غضبها «ان يصلح قاسم امين خطأه بكتاب ينشره» (٩٣) وذلك حتى لا يفقد الحزب الذي ينتميان اليه نفوذ الاميرة في الصراع ضد القصر والخديو عباس حلمي . وهي ذاتها الفكرة التي دفعت البعض للاعتقاد بأن اللورد كرومر ايضا لم يكن بعيدا عن الموضوع برمته ، للعلاقة القوية بين نازلي وقصر الدوبارة ، حيث كان الاحتلال البريطاني يتبنى في ذلك الوقت الحزب الوطني المعتدل .

ايا كانت صحة هذه المعلومات حول «ظهور» كتاب قاسم امين ، فالارجح ان فكرة الاعتذار للاميرة ليست مبررا كافيا لتاليف «تحرير المرأة» ، خاصة ، وان المسافة الزمنية بين رد قاسم امين على الكاتب الفرنسي (وهو الذي اثار نازلي) ، وهذا الكتاب تبلغ ست سنوات تقريبا .. فكتاب داركور صدر عام ١٨٩٣ والرد الفرنسي لقاسم امين صدر في أوائل عام ١٨٩٤ ، بينما «تحرير المرأة» صدر عام ١٨٩٩ .

ومن ناحية اخرى فقاسم امين لم يغير معتقداته الاساسية بين الرد الفرنسي والكتاب العربي ، فهو لم يطالب في كتابه الجديد بالسفور المطلق بل بالحجاب الشرعي ، حيث تكشف المرأة «وجهها وكفيها» فقط . وهو لم يطالب بالتعليم الكامل للمرأة ، بل بالحد الادنى وهو «التعليم الابتدائي» فقط . وهو لم يطالب

---

٩٢ ــ مجلة «الحديث» ــ حلب ــ يناير (كانون الثاني) ١٩٣٩ ص ٨٨ ، ٩٢ .

٩٣ ــ جريدة «الاهرام» المصرية ــ ٤ ايار (مايو) ١٩٢٨ .

بان تشتغل المرأة بالحياة العامة ، بل ان تعمل في البيت بذكاء فقط . ومن ثم فالكتاب ليس تراجعا عما قاله في رده الفرنسي ، ولا اعتذارا لأحد . وانما الكتاب يشكل احد عناصر فكر النهضة في مرحلتها الثانية ، حيث لا تسود «المجردات» هي المقياس ، بل المجتمع الملموس . وهو الفكر الذي لا يتخلى عن «الثنائية» باعتماد «الاسلام الصحيح» معيارا وحيدا للتحرر ، فالشريعة الاسلامية في «تحرير المرأة» هي الميزان ، والاستشهاد بالقرآن هو الاساس . وكل ما يفعله قاسم امين انه يرد «انطلاق المرأة» الى عصور الانحطاط في الاسلام .

وهنا ندلف الى جانب آخر من جوانب المعركة شبه الاكاديمية حول هذا الكتاب . عنيت علاقة الامام محمد عبده به . وفي كتابها المشترك مع الدكتور ابراهيم عبده عن «تطور النهضة النسائية في مصر» نقرأ لدرية شفيق «انه في سنة ١٨٩٧ اجتمع الاستاذ الامام وسعد باشا زغلول ولطفي السيد وقاسم امين في جنيف ، واخذ الاخير يتلو على الامام بعض فصول من كتابه عن تحرير المرأة ، فكان يوافق على ما فيها . وقيل ان بعض فقرات هذا الكتاب تنم عن أسلوب الشيخ محمد عبده نفسه» (٩٤) بل ويرى المؤلفان — تحديدا — ان الشيخ محمد عبده قد كتب الجوانب الدينية ، وان قاسم امين اكتفى بالبحث الاجتماعي . بينما نقرأ ايضا رأيا مخالفا لابراهيم رمزي في جريدة «الجريدة» (٢٣ فبراير — شباط ١٩٠٨) وهو تاريخ قريب نسبيا لزمن صدور الكتاب ، ينفي فيه نفيا قاطعا ان تكون هناك «يد» للشيخ الامام في تأليف كتاب «تحرير المرأة» . ثم يبذل الباحث المصري د. محمد عمارة جهدا مضنيا في تقديمه لاعمال محمد عبده الكاملة ، ليؤيد الفكرة القائلة بأن الامام شارك فعلا في تأليف الكتاب .

أيا كان الامر ، فالشيخ رشيد رضا — تلميذ الامام الوفي ومؤرخ سيرته — كتب في «المنار» مرتين على الاقل دون اية اشارة او ايحاء بأن محمد عبده قد اسهم في تأليف الكتاب . بل يبدو ، رغم اعجابه بآراء قاسم امين ، متحفظا حين يقول : «وأما كتاب تحرير المرأة فانني وددت لو ينشر في المنار الا قليلا» (العدد ١٨ السنة ٢ — ١٨٩٩ ص ٢٨٣) ، ونستطيع تصور هذا (القليل) حين يستطرد (ص ٢٨٥) قائلا عن المؤلف انه «توسع في مضار هذا الحجاب .. ومثل هذا القول يجرىء المتفرنجين على تعجل ما يشتهون من مشايعة الافرنج في عاداتهم» ويأخذ عليه «انه ما كل ما يعلم يقال ، وانه ينبغي لمن يكتب في الاصلاح ان يجمل في الكلام عن المسائل التي لا يطلب العمل بها في الحال ، حتى اذا ما جاء وقت العمل ، فان الحاجة تتكفل بالبيان» (الصفحة نفسها) و«ثم منتقد آخر وهو ما في الكتاب من المنازع الاجتهادية وقد توسع فيها المؤلف في الكلام على الطلاق . وكان ينتظر ان ينتقد هذا العلماء ، ولكن علماءنا أمسوا في الغالب لا ينكرون منكرا

---

٩٤ — طبعة القاهرة ١٩٤٥ (ص ٢٧٤ ، ٢٧٥) .

ولا يعرفون معروفا» (الصفحة نفسها) .

وتحت عنوان «كلمة في الحجاب» يعود الشيخ رضا في افتتاحية «المنار» [العدد ٣٤ السنة الثانية — ١٨٩٩] الى الموضوع ذاته مؤكداً الاختلاف بينه وبين مؤلف «تحرير المراة» ، وان ركز على أوجه الاتفاق . ومرة اخرى لا يوحي الكاتب من قريب او من بعيد ان هناك شريكا لقاسم امين في «تأليف» الكتاب . ورغم ذلك اقول : ان هذا لا يمنع من ان يكون الامام محمد عبده شريكا له في الآراء والافكار » وربما ساعده في الجوانب الدينية الخاصة بالشريعة الاسلامية .. و«المعنى» المستخلص من هذا الاحتمال القوي هو ان فكر النهضة في هذه المرحلة كان منسجما مع متطلباتها ورموزها الكبرى .

الا اننا نلاحظ على صعيد الفكر المجرد ، ان قاسم امين تجاوز «تحرير المراة» بخطوات بعيدة في كتابه الثاني «المراة الجديدة» الذي اصدره في العام التالي ١٩٠٠ » وقد كان محمد عبده شريكا هذه المرة في «الدفاع غير المباشر» عن الكتاب » وذلك برفضه اصدار فتوى ضده . وكتاب «المراة الجديدة» لا يشكك احد في ملكيته الكاملة والخالصة لقاسم امين . وفيه يتخلى المؤلف عن الاستشهاد بالشريعة الاسلامية ، وتقتصر مصادره على الفكر الغربي اساسا ، والفرنسي على نحو الخصوص .

وقبل ان نقارن بين الكتابين ودلالة الفوارق بينهما على مسيرة النهضة الثانية » تختتم علاقة الامام محمد عبده بفكر قاسم امين ، بأن خصوم الامام طبعوا «سؤالا» باسم المواطن محمد افندي عبده البابلي ، ووزعوه على الجمهور، والسؤال موجه الى «مفتي الديار» على النحو التالي «هل رفع الحجاب عن المراة، واطلاقها في سبيل حريتها بالطريقة التي يريدها صاحب كتاب «المراة الجديدة» يسمح به الشرع ام لا ؟» فما كان من الامام الا ان اتخذ جانب الصمت ، وترك «الكلام» للمنار التي نشرت في عدد ٦ فبراير (شباط) ١٩٠١ ما يلي :

١ — ان الاستفتاء جاء على خلاف المعهود ، بأن وزع على الجمهور .
٢ — ان الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب ، في حين أن المفتي مثقل بالاعمال .
٣ — ان الفتوى لا يفهمها الناس الا اذا قراوا الكتاب ، وهو ما يؤدي الى نشر ضرره » اذا كان ضارا .
٤ — ان فتوى الامام ستكون على المذهب الحنفي الذي عينته الحكومة ليفتي على اساسه ، في حين ان بعض المذاهب قد اباحت كشف المراة لوجهها ويديها «وجواز معاملة الرجال في غير خلوة . وهذا كل ما يطلبه الكتاب من أبطال الحجاب » .

ثم استطردت «المنار» لتقول : «.. كل هذا يدلنا على ان السائل اخطأ في السؤال . وانه لا يلقى جوابا» . ومن الواضح ان الامام محمد عبده شخصيا هو صاحب الرد .. فقد اختار موقفا «وسطا» لا يخالف الضمير . ولو انه اجاب بما يراه حقا لفقد وظيفته ، ولاتخذت القضية مسارا مختلفا بشأن كتاب قاسم امين، هو ذاته المسار الذي اتخذته فيما بعد مع طه حسين ، وعلي عبد الرازق .

والآن ، ماذا يقول قاسم امين في «تحرير المراة» ؟

● يقول : ان «الاصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المراة وانحطاط الامة وتوحشها ، وبين ارتقاء المراة وتقدم الامة ومدنيتها. فقد علمنا ان في ابتداء تكوّن الجمعيات الانسانية كانت حالة المراة لا تختلف عن حالة الرقيق في شيء ، وكانت واقعة عند الرومان واليونان مثلا تحت سلطة ابيها ثم زوجها ، ثم من بعده اكبر اولادها . وكان لرئيس العائلة عليها حق الملكية المطلقة ؛ فيتصرف فيها بالبيع والهبة والموت متى شاء ، ويرثها من بعده ورثته بما عليها من الحقوق المخولة لمالكها . وكان من المباح عند العرب قبل الاسلام ان يقتل الآباء بناتهم ، وان يستمتع الرجال بالنساء من غير قيد شرعي ولا عدد محدود . ولا تزال هذه السلطة الان سائدة عند قبائل افريقيا واميركا المتوحشة.

وبعض الامم الآسيوية يعتقد ان المراة ليس لها روح خالدة ، وانها لا ينبغي ان تعيش بعد زوجها . ومنهم من يقدمها الى ضيفه اكراما له كما يقدم له احسن متاع يمتلكه . كل هذا يشاهد في الجمعيات (اي المجتمعات) الناشئة التي لم تقم عليها نظامات عمومية ، بل كل ما فيها يقوم بروابط العائلة والقبيله ، والقوة هي القانون الوحيد الذي تعرفه . وهكذا الحال الان في البلاد التي تدار بحكومة استبدادية ، لانها تحكم كذلك بقانون القوة . اما في البلاد التي ارتقت الى درجة عظيمة من التمدن فإنا نرى النساء اخذن يرتفعن شيئا فشيئا ؛ من الانحطاط السابق ، وصرن يقطعن من المسافات التي كانت تبعدهن عن الرجال» (٩٥) . ويتضح من هذا الاقتباس مبلغ تأثر قاسم امين بفكرتين اساسيتين في الفكر الغربي حينذاك ، هما نظرية التطور والفكرة الديموقراطية . وهو يضرب المثل دون مواربة بالمراة الاميركية والفرنسية والانكليزية والالمانية والنمسوية والايطالية والروسية ؛ ويستبعد تماما ان تكون «المسيحية» هي سبب ترقي النساء الغربيات ، «ولو كانت لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المراة المسلمة في مقدمة نساء الارض» (٩٦) .

فالاسلام — كما يرى قاسم امين — قد سبق «كل شريعة سواه في تقرير مساواة المراة للرجل» (٩٧) . وهو يرجع سبب «الانحطاط» الذي وصلت اليه المراة المسلمة الى عاملين : تقاليد الامم غير العربية التي دخلت الاسلام ، وكان وضع المراة فيها مهينا ، وظل كذلك لامد طويل . والعامل الآخر هو الانظمة الاستبدادية التي خيمت على المسلمين (٩٨) . وفي فصل «تربية المراة» يؤكد

---

٩٥ — تحرير المراة ، قاسم امين ، ص ١٠ ، تاريخ الطبعة والناشر غير مثبتين .

٩٦ — «تحرير المراة» (ص ١١) .

٩٧ — المصدر السابق (ص ١٢) .

٩٨ — المصدر السابق (ص ١٣) .

المؤلف ان المراة مساوية للرجل عضويا ، «فاذا فاق الرجل المراة في القوة البدنية والعقلية فذلك انما لانه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المراة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين ، ومقهورة على لزوم حالة من الانحطاط تختلف في الشدة والضعف على حسب الاوقات والاماكن» (٩٩) .

ولذلك فهو يطالب بتعليم المراة «مبادىء العلوم» التي تسمح لها بقبول «الآراء السليمة وطرح الخرافات والاباطيل التي تفتك الان بعقول النساء» (١٠٠) . وهو لا يرى «مانعا» في اشتغال المراة المصرية بما تشتغل به الغربية من العلوم والآداب والفنون ، سوى «تربيتها» ذلك ان «المراة محتاجة الى التعليم لتكون انسانا يعقل ويريد» (١٠١) . وهو يضع «المبررات» العملية لتعليم المراة ، بأنه يفيدها في ادارة بيتها ، ويفيد الاسرة في تربية الابناء ، ويفيد في مواجهة الفقر، ويفيد في ادارة الشؤون التجارية وغيرها اذا كانت المراة غنية .

بل ان تعليم المراة عند قاسم امين يعني ارهاف الحس والشعور والتذوق ، بحيث تستطيع ان تختار زوجها عن دراية وأحيانا عن «حب» .

ويستدرك الكاتب بأن دعوته الى تعليم المراة لا تعني مطلقا انه «ممن يطلبون المساواة بين المراة والرجل في التعليم ، فذلك غير ضروري . وانما اطلب الان — ولا أتردد في الطلب — ان توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الاقل» (١٠٢) . وهو القول نفسه تقريبا الذي ردده في مقدمة فصل «حجاب النساء» اذ يقول : «ربما يتوهم ناظر انني ارى رفع الحجاب بالمرة ، لكن الحقيقة غير ذلك ، فاني لا ازال ادافع عن الحجاب ، واعتبره اصلا من اصول الآداب التي يلزم التمسك بها . غير اني اطلب ان يكون منطبقا على ما جاء في الشريعة الاسلامية» (١٠٣) او ما يسميه في مكان آخر بالحجاب الشرعي حيث يسمح بسفور الوجه والكفين . وهو ليس اختراعا اسلاميا — على حد تعبير المؤلف — فقد عرفته الامم الاخرى كاليونان ومختلف أرجاء «العالم المسيحي» .

وفي فصل «المراة والامة» يقارن بين «حركات النساء الغربيات» وما لها من اثر في رفعة شؤون الامم الاوروبية ، وما جاء في الاسلام مما يجعل للمراة المسلمة من الحقوق في الاعمال المدنية بحيث يمكن لها ان تساهم في رفعة شؤون الامم الاسلامية . ولكن الذي «حدث» هو ان المسلمين لم يطبقوا ما جاء في شريعتهم ، فتخلفوا هم و«المراة» معهم «انه لا بد لحسن حال الامة من ان

---

٩٩ — المصدر السابق (ص ١٩) .
١٠٠ — المصدر السابق (ص ٢٠ ، ٢١) .
١٠١ — المصدر السابق (ص ٢٣) .
١٠٢ — المصدر السابق (ص ٥٣) .
١٠٣ — المصدر السابق (ص ٦٤) .

تحسن حال المراة» (١٠٤) . ولا «تحسين» لحال المراة بغير «تحسين» احوال «الزواج» .

و«تعدد الزوجات» و«الطلاق» : «فمن دواعي المودة ان لا يقدم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج الا بعد التأكد من ميل كل منهما للآخر» ، ولكن الذي يحدث هو «ان يتم الزواج قبل ان يرى كل من الزوجين صاحبه» (١٠٥) . ويستشهد المؤلف بالقرآن والاحاديث في إباحة رؤية الخطيبين لبعضهما . اما تعدد الزوجات فيرى فيه قاسم امين «احتقارا شديدا للمراة ، لانك لا تجد امراة ترضى ان تشاركها في زوجها امراة اخرى ، كما انك لا تجد رجلا يقبل ان يشاركه غيره في محبة امراته . وهذا النوع من الاختصاص طبيعي للمراة ، كما انه طبيعي للرجل» (١٠٦) . ويستشهد هنا ايضا بالقرآن والاحاديث لاثبات فكرته .

وفي «الطلاق» يحاول المؤلف ان يجعله «امرا عسيرا» تتطلبه الضرورات القصوى والحالات الاستثنائية التي جاءت ايضا في الشريعة وبعض المذاهب الاسلامية «لا ان يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم ان الطلاق هو التلفظ بحروف ط.ل.ا.ق» (١٠٧) . وفي هذا الصدد يقترح «قانونا» للطلاق من اربع مواد اهمها : ان يقع الطلاق امام القاضي الشرعي ، وان تتم عدة محاولات لإثناء الزوجين عن الانفصال ، وان يتم – اذا لم توفق المحاولات في راب الصدع – امام المحكمة وبرضا الطرفين ودون خسائر لاحدهما ، وبوثائق رسمية.

وقد كان قاسم امين حريصا في كلامه عن الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ان يستشهد بالعادات والتقاليد والشرائع الغربية ، جنبا الى جنب مع ما يقوله الشرع الاسلامي ، وما توحي به الممارسات الفعلية للمسلمين في زمن عنفوانهم وازدهار حضارتهم .. وان يقارن مرة اخرى بين ما آلت اليه مدنية الغرب من تقدم ، وما وصلت اليه حال المسلمين من تخلف ، احد اسبابه الرئيسية انحطاط شأن المراة ، ولعله احد النتائج ايضا .

وكما لاحظنا في حالة الامام محمد عبده ، نلاحظ الامور نفسها على قاسم امين مع فروق يحتمها اختلاف التخصص النوعي .. فالمسافة القائمة بين فجر النهضة ورمزه الاكبر رفاعة الطهطاوي ، وبين المرحلة الثانية التي وجدت رمزها الاول في الشيخ محمد عبده ، هي ذاتها المسافة الواقعة بين هذا الفجر الطهطاوي وقاسم امين . انها المسافة الكائنة بين المثال المجرد والواقع الحي، بين النبوءة والتحقيق، بين البشارة والتطبيق ، بين الرسالة والحياة .

لقد ناقش الطهطاوي قضية المراة واهمية تحريرها وتعليمها وبعثها من جديد ،

---

١٠٤ – المصدر السابق (ص ١٣٩) .

١٠٥ – المصدر السابق (ص ١٤٢) .

١٠٦ – المصدر السابق (ص ١٧٣) .

١٠٧ – المصدر السابق (ص ١٧٤ ، ١٧٥) .

في عصر محمد علي . واقبل قاسم امين في عصر مختلف ، حيث اصبحت «المراة» مشكلة واقعية لا تحتاج الى التنبؤ او التبشير ، بل الى «الاصلاح» . واذا كان محمد عبده قد تفرغ للاصلاح الديني ، فقد تفرغ قاسم امين لتحرير المراة . على صعيد الفكر ، فحاول التوفيق بين «الاسلام الصحيح» والغرب المتقدم ، واضعا في الاعتبار «قلق» الارستقراطية من «التناقض» الممكن بين القيم والسلوك ، وواضعا في الاعتبار كذلك «طموح» البرجوازية الناشئة الى الوعي بالضرورة ، وتحويل السلوك الى قيم . لذلك نلاحظ «تدرج» قاسم امين من رده الفرنسي على الدوق داركور ، الى كتابه العربي عن «تحرير المراة»، الى كتابه التالي مباشرة «المراة الجديدة» الذي صدر عام ١٩٠٠ .

في كتابه الجديد هذا ، يؤكد تقريبا على مقدمات كتابه السابق ، خصوصا ما اثبتته الفسيولوجيا الحديثة من مساواة بين الرجل والمراة ، وان سجن المراة في المنزل هو الذي يدمر مواهبها العقلية وبنيانها العضوي على حد سواء . ويضيف : «يجب ان تربى المراة ان تكون لنفسها اولا .. لا ان تكون متاعا لرجل ربما لا يتفق لها ان تقترن به مدة حياتها . يجب ان تربى المراة على ان تدخل في المجتمع الانساني ، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيفما يشاء . يجب ان تربى المراة على ان تجد اسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها»(١٠٨). والملاحظة الاولى على كتاب قاسم امين الجديد ؛ هو انه لم يعد يقيم دعواه على اساس اتفاقها مع الشرع الاسلامي ، بل على اساس التمدن الغربي «الدواء .. ان نربي اولادنا على ان يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها . اذا اتى ذلك الحين ــ ونرجو الا يكون ذلك بعيدا ــ انجلت الحقيقة امام اعيننا ساطعة سطوع الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي . وتيقنا انه من المستحيل أن يتم اصلاحما في أحوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة»(١٠٩).

ومن ناحية اخرى فهو «يتابع» أصداء تحرر المراة الفعلي ، لا كدعوة نظرية يثار حولها السجال بين المفكرين والفقهاء ، فيقول : «اول جيل تظهر فيه حرية المراة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس ان بلاء عظيما قد حل بهم ، لان المراة تكون في دور التمرين على الحرية. ومع مرور الزمن تتعود المراة على استعمال حريتها، وتشعر بواجباتها شيئا فشيئا ، وترتقي ملكاتها العقلية والادبية» (١١٠) .

والواقع ان هذا الحد هو اقصى ما كان يستطيع ان يصل اليه «مصلح» برجوازي ، في قضية المراة المسلمة عموما ، والمصرية خصوصا . ومن الواضح ان تبريراته النظرية مبعثرة مشتتة تختلف مصادرها الفكرية ولا تتماسك في بناء

---

١٠٨ ــ امين ، قاسم «المراة الجديدة» ــ مطبعة الشعب ــ القاهرة ١٩١١ ــ (ص ٣١)

١٠٩ ــ المصدر السابق ص ١٠٠ .

١١٠ ــ المصدر السابق ص ٧٠ ــ ٧٢ .

ايديولوجي متسق . ولكن عذره ، المفهوم تماما ، هو انه كان يبحث عن المبررات «العملية» لنهضة الامة ، وفقا للاحتياجات العينية المباشرة والعقبات المحسوسة ، لا وفقا لرؤيا مثالية . نعم ، هو مفكر براغماتي وتجريبي بسيط ، ولكنه يجسد بمسؤولية واضحة ، ذروة التعبير عن «النهضة» في مرحلتها الثانية ، متخصصا في «جزئية» مهمة هي المراة ودورها في المجتمع الجديد . يعبر ايضا عن صعوبة الانتقال من التجريد الطهطاوي الى التطبيق الواقعي ، ويتجاوز محمد عبده على نحو مؤكد حين يعبر في «المراة الجديدة» من فوق «الاستشهاد» بالنصوص ، ليلحق بركب الحضارة الحديثة في الغرب ، دون اعتذار بالدين . انه في هذا الكتاب يحاول جادا الخروج على الحل الوسطي التقليدي الى حل وسطي محدث . ولكن دون تأصيل منهجي . وهو «الحل» الذي سيشق طريق النهضة بعدئذ في مرحلتها التالية ، حيث تصبح الحاجات الفعلية للبرجوازية الناشئة هي المصدر الرئيسي للتشريع والملهم الاول للتفكير .

ولا شك ان قاسم امين لم يمنح الفكر العربي الحديث ، رافدا منهجيا مستقيما من المنبع الى المصب ، كما فعل الفكر الغربي . انه يتأثر بفكرة التطور مثلا عند سبنسر ، وبالمكتشفات الفسيولوجية في العلوم ، وبالاختيارات الديموقراطية لانظمة الحكم ، وبمظاهر التمدن الغربي .. وهي مؤثرات ليست متناقضة جذريا لانها ثمرات الفكر البرجوازي الغربي ، ولكنها مؤثرات متباعدة السياق المنهجي عن بعضها بعضا . والحقيقة ان هذا «التشويش» الفكري عند قاسم امين ، هو ثمرة التوحد معخطوات البرجوازية المحلية وهمومها ومشكلاتها وقضايا«نهضتها»، فلأنها برجوازية متخلفة وناشئة وتنمو في احضان غيرها ، فان جراحها تعددت وتطلبت اكثر من دواء في اكثر من موضع . وهذا ما قام به قاسم امين خير قيام.

***

(٨) وليست صدفة ان يتكامل مثلث النهضة في هذه المرحلة العامرة بالتقدم والهزيمة ، بعبد الله النديم .. لانه في الحقيقة ايضا ، مثلث «المرحلة العرابية» في مسيرة النهضة . وليست صدفة كذلك ان قاسم امين هو نفسه «وكيل النيابة» الذي احالوا اليه (في طنطا) عبد الله النديم مقبوضا عليه بعد طول اختفاء . وليست صدفة اخيرا ان حركة الثورة كانت غربالا واسع الثقوب ، سقط منه الكثيرون ، ولم يبق في واجهة المرحلة الثانية من مراحل فكر النهضة سوى عرابي نفسه ، وعبد الله النديم .

لا بد هنا من الاشارة الى مجموعة معطيات :

● أولها ، الوقفتان الرئيسيتان في تاريخ الثورة العرابية ، وقفة فبراير (شباط) ١٨٨١ ووقفة ٩ سبتمبر (ايلول) من العام نفسه . وبينما كانت الوقفة الاولى مجرد البداية لضغط العسكريين على الخديو ، وهي بداية اسقطت وزير

الحربية آنذاك عثمان رفقي وأحلت مكانه محمود سامي البارودي ، فان الوقفة الثانية كانت نقطة التحول الحاسمة لاعلان الثورة . ويكفي ان نسجل الحوار التاريخي في ذلك اليوم بين الخديو من جهة واحمد عرابي من جهة اخرى ، لنتعرف على هوية هذه الثورة . ففي الساعة الرابعة من بعد ظهر التاسع من سبتمبر (ايلول) عام ١٨٨١ وقف عرابي على راس الجيش المصري في ساحة عابدين ، ووقف امامه ثلاثة من الانكليز هم «اوكلن كلفن» المراقب المالي و«كوكسن» قنصل انكلترا والجنرال «غولدسميث» مراقب الدائرة السنية ، وتحت ابصار آلاف من الرجال والنساء والاطفال احتشدوا وراء الضباط والجنود ، تألق هذا المشهد الذي سيتكرر دوما في تاريخ مصر الحديث ، بتنويعات مختلفة ، سأل الخديو قائد الجنود ، عرابي :

«ـ ما اسباب حضورك بالجيش الى هنا ؟

● جئنا يا مولاي نعرض عليك طلبات الجيش والامة وكلها طلبات عادلة .

ـ وما هي هذه الطلبات ؟

● هي اسقاط الحكومة المستبدة ، وتشكيل مجلس نواب على النسق الاوروبي، وإبلاغ الجيش الى العدد المعين في الفرمانات السلطانية ، والتصديق على القوانين العسكرية التي أمرتم بوضعها .

ـ كل هذه الطلبات لا حق لكم فيها ، وأنا ورثت ملك هذه البلاد عن آبائي وأجدادي وما انتم الا عبيد احساناتنا .

● لقد خلقنا الله أحرارا ، ولم يخلقنا تراثا وعقارا ، فوالله الذي لا إله الا هو اننا سوف لا نورّث ولا نستعبد بعد اليوم» (١١١) .

ولا يرى الخديو مفرا من الاستجابة والاطاحة بالحكومة ، ولا يكاد شريف باشا يجلس على مقعد رئاسة الوزارة ، حتى يتسلم عريضة من «أعيان البلاد» عليها ١٦٠٠ توقيع ، يطالبون فيها بما يلي : «لما كان لا ينتظم نظام العالم ، ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية الا بالعدل والحرية حتى يكون الانسان آمنا على نفسه وماله ، حرا في أفكاره وأعماله ، وهذا لا يتأتى الا بايجاد حكومة شورية عادلة، اتخذت الممالك المتمدنة العادلة مجالس من نبهاء اهلها ، ينوبون عنها في حفظ حقوقها ..» (١١٢) . وتجري الانتخابات في ديسمبر (كانون الاول) من السنة ذاتها ، وتسقط وزارة شريف ، ويؤلف محمود سامي البارودي الوزارة الجديدة، ويصدر دستور الثورة العرابية في ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ ويشرع مجلس شورى القوانين في ممارسة عمله .

---

١١١ ـ النص مأخوذ من كتاب «ايام لها تاريخ» لاحمد بهاء الدين ـ الطبعة الثالثة ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة ١٩٦٧ ـ (ص ٤١) .

١١٢ ـ المصدر السابق (ص ٤٢) .

ولم يكن ذلك اول برلمان ، ولا اول دستور في حياة مصر الحديثة ، بل كان البرلمان الثاني والدستور الثاني في فترة قصيرة للغاية .. ففي ظل حكم الخديو اسماعيل تأسس اول مجلس شورى عام ١٨٦٦ ، وصدر اول دستور للبلاد في العام ذاته ، وكان المقصود بهما معا هو استكمال «الاناقة الغربية» في ذلك العهد ، فقد نص التشريع على ان الدستور والمجلس كلاهما استشاري . ولكن بعد ١٣ عاما فقط كان النواب يردون على خطاب العرش عام ١٨٧٩ قائلين : «نحن نواب الامة المصرية ووكلاؤها ، المدافعون عن حقوقها ، الطالبون لمصلحتها» (١١٣) . ثم يكرسون حق المجلس النيابي في الرقابة على السلطة التنفيذية ، وحقه في اصدار القوانين . وينشط النواب المصريون في تأليف «جمعية وطنية» على غرار الجمعية الوطنية الفرنسية ، والمطالبة باخراج الوزيرين الاجنبيين من الحكومة (وهما اللذان فرضتهما أوضاع مصر المديونة لاوروبا في ظل اسماعيل لمراقبة النظام المالي) ، والشروع في وضع لائحة وطنية نواة لدستور جديد . وما ان تسلم الخديو اسماعيل هذه اللائحة في ٢ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ ، وقبل ان يصدر المرسوم بالدستور الجديد ، حتى خلعت بريطانيا وفرنسا اسماعيل (١٨٣٠ — ١٨٩٥) عن عرش مصر في ٢٦ يونيو (حزيران) اي بعد ٢٤ يوما من انجاز الدستور . وهكذا كانت المفارقة في مأساة هذا الخديو .. الذي اراد ان تكون مصر «قطعة من اوروبا» فأنشأ الاوبرا ، واسس بعض المظاهر الديموقراطية ، وفي الوقت ذاته جلب من الديون ما هدد استقلال البلاد وأطاح به في النهاية . غير ان النضال من اجل الديموقراطية ظل راية الشعب المصري ، فلم يكد يمضي عامان حتى كان الدستور ومجلس النواب هما ميثاق الثورة العرابية .

● النقطة الثانية هي مجموعة المداخلات الاجنبية في شؤون مصر ، وهو الوضع الذي لم يتغير منذ محمد علي ، وان تغيرت الظروف المحلية والعالمية تغيرات من شأنها تعقيد «السياق» دون مساس بالمقدمات والنتائج . المقدمات هي موقع مصر الاستراتيجي ، والنتائج هي الحيلولة دون تقويتها لدرجة القيام بدور مستقل عن التبعية الاجنبية ، سواء بالاحتلال المباشر او بربطهما ضمن أحلاف خارج اراضيها ، او بتوريطها اقتصاديا في شباك سياسية . وقد ارادت مصر ، سواء من قمة الحكم او من قاعدة الاعيان ، طيلة القرن التاسع عشر ، ان توازن علاقاتها بين السلطنة العثمانية من ناحية واوروبا من ناحية اخرى ، ولكن «الاقوى» ما كان يعبأ بهذه اللعبة عند اول فرصة تحين ..

فباسم مواجهة التدخل التركي في شؤون مصر بعثت بريطانيا وفرنسا في ٤ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٨١ بمذكرة للخديو وبارجتين الى الاسكندرية في مظاهرة قوة . واقبلت مذكرة ٧ يناير (كانون الثاني) ١٨٨٢ لتفصح عن اتجاه الدولتين للتآمر على النظام الدستوري في مصر . وفي مايو (ايار) ١٨٨٢ بعث

---

١١٣ — المصدر السابق (ص ٢٦) .

السير ماليت القنصل البريطاني الى وزير خارجيته يقول ان «الوزارة الجديـــدة (اي حكومة البارودي) مصممة على تقويض اركان الحماية الانكليزية والفرنسية» .
وفي ٢٥ مايو (ايار) ١٨٨٢ طالبت بريطانيا وفرنسا في مذكرة رسمية بابعاد عرابي باشا موقتا عن مصر ، وابعاد علي فهمي باشا ، وعبد الرحمن حلمي باشا داخلها ، وإقالة الحكومة (١١٤) . والمغزى المباشر لهذه المداخلات الاجنبية ، هو ان أوروبا ذات تأثيرين متناقضين في تاريخ مصر الحديث ، فالفكر الاوروبي ــ الفرنسـي خاصة ــ هو مصدر رئيسي للتشريع الديموقراطي، ولكن «الدولة» بريطانية كانت او فرنسية فقد وقفت دائما ضد وصول هذا التشريع الى حالة التنفيذ .. لانه يهدد مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية في مصر والبحر الابيـض والشرق الاوسط . لذلك وقفت هذه المداخـــلات دوما الى جانب الحكـــم الاوتوقراطي التابع ، وفي مواجهة التطلعات الديموقراطية للشعب المصري .

● النقطة الثالثة هي وحدة الفكر والسلوك في مواقف الثورة العرابية مـن المسائل المطروحة فعليا . وهي وحدة «مبرمجة» نظريا وممارسة عمليا في آن . قواها الاجتماعية اساسا من «الفلاحين» ، ولكنها تضم جبهة عريضة من العلماء والتجار والموظفين والملاك والعسكريين . وعلى صعيد الوحدة الوطنية ، كـــان مجلس النواب المنتخب بعد الثورة يضم اربعة مـن المسيحيين (عدد اعضـــاء المجلس ٧٥) ، انتخبوا انتخابا حرا . وضمت وزارة الثورة في عهـــد البارودي وزيرا مسيحيا هو بطرس غالي ، ويقول بلنت Blunt : «كانت العلاقة بين مسلمي مصر ومسيحييها ودية للغاية . وكان الاقباط علـــى العموم في جانب الوزارة» (١١٥) . ويذكر كرومر انه بعد حادث سبتمبر (ايلول) قد «زاد الهمس عن قيام حركة سرية ترمي الى انشاء دولة عربية من مصر وسورية .. فلو فرضنا لهذه الحركة النجاح فما ترى يصبح مصير اجزاء الامبراطورية وولاياتها ، بل مصير آل عثمان انفسهم» (١١٦) .

ويقول محمود سامي البارودي على لسان لويس صابونجي في كتاب بلنت : ان اعلان الجمهورية في مصر كان يتضمن «انضمام سورية اليها ، ثم الحجاز»(١١٧)

---

١١٤ ــ تراجع هذه المذكرات جميعها وسياقها في «الثورة العرابية» لصلاح عيسى ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت ٧٢ ــ (ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣) .

١١٥ ــ عن الترجمة العربية لكتابه «التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر» سلسلة «اخترنا لك» ــ دار المعارف ــ القاهرة ١٩٥٩ وعنوان الاصل الانكليزي :
Secret History of the English Occupation, by W.S. Blunt.

١١٦ ــ عن الترجمة العربية المسماة «الثورة العرابية» ــ ترجمة عبد العزيز عرابي ــ القاهرة ١٩٥٨ (ص ٧٠) وهو جزء من كتاب اللورد كرومر «Modern Egypt» ــ قام بترجمة الجزء الاول بالعنوان الاصلي «مصر الحديثة» اسكندر مكاريوس عام ١٩٠٩ القاهرة .

١١٧ ــ المصدر السابق ذكره (ص ٤٥٣) .

دون ان يتناقض هذا الفكر مع شعار الثورة الرئيسي وهـــو «مصر للمصريين» .
ويصف قاضي هولندي (فان بملن) هذا الشعور بقوله : «يخطـــىء من يظن ان المصريين المثقفين لا يهتمون الا بمصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم ، فانهم على العكس يكرهون الحكم التركي والحكم الاوروبي على السواء ويريدون حكومـــة وطنية بكل معاني الكلمة ، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية . ويهتمون بمصر الشعب ، ويتألمون لمصائبه التي لا نهاية لها» (١١٨) . ويؤكد اجنبي آخر هذا الكلام بقوله : «ان الولاء السياسي نحو الباب العالي قد تلاشى بسبب احساس المصريين بفداحة الجزية التي تؤدي لتركيا دون مقابل ، واصبح شعارهم (مصر للمصريين) ، ولا يشك في ذلك احد ممن عرفوا حقائق الامور في مصر ، ولو ان الخديو اسماعيل اراد ان يعلن الاستقلال التام للقي التعضيد والتأييد من جميع طبقات الامة» (١١٩) . بل لقد كانت هناك أصداء عميقة لهذا التفكير عند كل من الخديو سعيد والخديو توفيق في بداياتهما (١٢٠) .

● النقطة الرابعة هي اتهام الثورة العرابية باستيراد «الفكـــر» الاجنبي .
والمثال على ذلك هو ما نشرته جريدة «الجوائب» التي كان يصدرها بالعربية في الاستانة احمد فارس الشدياق في عدد ١٩ سبتمبر (ايلول) ١٨٨٢ ، اي بعد هزيمة الثورة .

اتهمت الصحيفة عرابي بأنه «نجّس صفوف عساكره بالاشتراكيين الفرنساويين الذين احرقوا مدينة باريس في سنة ١٨٧١ ؛ وطردوا منها . فان هؤلاء الاشقياء هد ان ضاقت بهم الارض لم يروا وسيلة لاجراء مآربهم الابليسية الا الحكومـــة العرابية» . ثم نشرت الصحيفة ذاتها في عدد ٣ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نقلا عن صحف الاسكندرية انه قبض على «جون نينيه من اهل سويسرا وغيره مـــن الاوروبيين الاشتراكيين الذين فروا من فرنسا واشتغلوا باضلال عرابي فـــي الحركات العسكرية والافكار السياسية» (١٢١) .

كما ذكرت صحيفة «الوطن» — وهي جريدة مصرية اصدرها ميخائيـــل عبد السيد — في عدد ٣٠ اكتوبر (تشرين الاول) ١٨٨٢ نبأ القبض على بعـــض الاوروبيين وترحيلهم . وقالت ان المدافعين عن هؤلاء يقصدون ان يجعلوا مصر مركزا للنهليست (العدميين) ، وان مصر ترى ما فعلته حكومة فرنسا بالكومون بعد ان قهرتهم . واكدت الصحيفة ان اللذين نفيا هما اثنان من المفسدين الاجانب ، لما

---

١١٨ — نقلا عن عبد الرحمن الرافعي — مصر اسماعيل — الجزء الثاني — ص ١٢٣ .
١١٩ — نقلا عن المصدر السابق — الصفحة نفسها .
١٢٠ — صلاح عيسى — كتابه المذكور — ص ٢٢٩ .
١٢١ — يذكر صلاح عيسى في كتابه المذكور سابقا (ص ٥٠٣ و٥٠٤) ان جون نينيه كان عميـــد الجالية السويسرية في مصر ، وقد الف كتابا عن الثورة العرابية .

رأت الحكومة انهما متلبسين بمبادىء الاشتراكيين .

● النقطة الخامسة تتصل باهم وثيقتين في «فكر» الثورة العرابية وهما برنامج الحزب الوطني ، وبرنامج الحكومة العرابية . أما برنامج الحزب فقد نشره بلنت أوائل عام ١٨٨٢ حيث برهن الثوار عن احترامهم للخديو «بقيام أحكامه وفقا للعدل والقانون» و«عدم عودة الاستبداد والاحكام الظالمة التي أورثت مصر الذل» ولا بد من «اطلاق عنان الحرية للمصريين» ، فالمصريون «يعلمون ان الصمت على حقوقهم لا يخولهم الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية » .

ويشير البرنامج الى ان الحقوق الديموقراطية للشعب تتمثل في «حفظ الشرائع والقوانين ، واطلاق الحريات السياسية التي يعتبرونها حياة للأمة ، ومنها حرية المطبوعات التي ينبغي ان تطلق بطريقة ملائمة» .

كما ينص برنامج الحزب الوطني على انه حزب سياسي لا ديني ، وأن حقوق الجميع «في السياسة والشرائع متساوية» ، وأن الحزب نفسه مؤلف «من رجال مختلفي العقيدة والمذهب» ، وان جميع النصارى واليهود «وكل من يحرث ارض مصر ويتكلم لغتها منضم اليه ؛ لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات» وان «المصريين لا يكرهون الاوروبيين المقيمين في مصر من حيث كونهم اجانب او نصارى ، واذا عاشروهم على انهم مثلهم يخضعون لقوانين البلاد ، ويدفعون الضرائب كانوا من أحب الناس اليهم» (١٢٢) .

أما برنامج الحكومة العرابية ، فيوجزه بلنت في كتابه على النحو التالي :

١ ـ الغاء السخرة التي يفرضها الباشوات الاتراك على الفلاحين .
٢ ـ القضاء على احتكار الباشوات لمياه النيل وتحكمهم فيها .
٣ ـ حماية الفلاحين من المرابين اليونانيين الذين ينشبون اظافرهم في اجسام الفلاحين مستعينين بالمحاكم المختلطة .
٤ ـ اصلاح النظام القضائي المليء بالفساد .
٥ ـ كفالة حرية الانتخابات للبرلمان الجديد .
٦ ـ الغاء الرق . وهنا يقول عرابي : «ان الذين يملكون العبيد . والذين يرغبون في استمرار الرق هم الامراء والباشوات الاغنياء وحدهم . وهؤلاء هم الذين تناضل حركة الفلاحين من اجل التخلص من تسلطهم . ان مبادىء الحرية والاصلاح تقضي بأن الناس جميعا متساوون بغض النظر عن الجنس او اللون او العقيدة ، وان استمرار الرق يتنافى تماما مع هذه المبادىء» (ص ٢١٠) .

● النقطة السادسة ان حرية المرأة كدعوة فكرية ، لم تكن بمعزل عن الصراع الوطني والاجتماعي ، بل جزء لا ينفصل عنهما .. فحين عرض يعقوب صنوع

---

١٢٢ ـ صلاح عيسى ـ كتابه المذكور سابقا ـ (ص ٢٠٤) .

مسرحية «غندور مصر» على مسرح القصر الخديوي اعجب الخديو اسماعيل بها ، اما حين عرض مسرحيته الثانية «الضرتان» داعيا لان تكون للرجل زوجة واحدة ، فان اسماعيل غضب واستدعى يعقوب صنوع قائلا له : «سيدي موليير مصر ، ان كانت كليتاك لا تحتملان ارضاء اكثر من امراة واحدة فلا تجعل الغير يفعل مثلك» (١٢٣) . وقد كان هذا اسلوب الخديو اسماعيل مع «الفن» أيا كان موضوعه، فهو نصير للفنون تقليدا للغرب ، ولكن حين يمثل يوسف خياط مسرحية «المظلوم» بتشجيع رسمي ، ثم يشاهد هارب القصر فسرعان ما يطرده من مصر . ولكن المهم ان دعوة صنوع المضادة لتعدد الزوجات ، لم تكن بمعزل عن التحرر العملي للمراة المصرية التي شاركت في الحرب والمقاومة «وخاصة في الاسكندرية حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٢٤) .

● النقطة السابعة لا تخص مأساة الثورة بل مأساة «النهضة» مع بعض أهم رموزها الفكرية .. فبينما يفهم المرء هزيمة «السياسيين» مع هزيمة الثورة ، بالسقوط او التردد او الانهيار او حتى الخيانة (وقد حدث هذا الامر الطبيعي مع بعض قادة الثورة العرابية فور موقعة «التل الكبير» التي دحر فيها عرابي على ايدي الانكليز) .. كما يفهم المرء نكوص بعض الصحفيين ــ مصريين وسوريين ــ وانضمامهم الى معسكر الخديو والاحتلال ، فان الامر يختلف مع رواد الفكر والنهضة .

وقد سبق لنا ان عرفنا النهج الاصلاحي للشيخ الامام محمد عبده ، وهو النهج الذي ابعده تماما عن النشاط السياسي المباشر ، وجعله يتوب عن نشاطه السابق في الثورة ، وقارب بينه وبين الخديو مرة والانكليز مرات . ولكن أسوأ ما قام به محمد عبده في هذا الاطار هو استجابته للخديو عباس ؛ لان يؤرخ للثورة العرابية على نحو يشوهها جملة وتفصيلا ، مرددا في كتاب استجابته للخديو «هذا مقام الذاكر لنعمتك ، العارف بقدر منتك ، العاجز عن الايفاء بحق شكرك . طوقتني احسانا لم اكن اتأمله اذا أمرتني امرا ما كنت اتخيله . أمرتني ان أكتب ما سمعت وما علمت وما اعتقدت في الحوادث العرابية من عهد نشأتها الى نهايتها» (١٢٥) وهو النص الذي اغفله محمد عمارة في توثيقه لاعمال محمد عبده الكاملة . ورغم ان الشيخ الامام لم يكمل تأريخه للثورة العرابية ، الا ان عرابي حين عاد من المنفى والتقى به في حضور بلنت وعلي فهمي حتى «أغلظ له القول .. ولامه على مصانعة الخديو في بعض ما كتب» (١٢٦) . واصبح الشيخ رشيد رضا

---

١٢٣ ــ صلاح عيسى ــ المصدر السابق ــ (ص ٢٠٣) .

١٢٤ ــ المصدر السابق (ص ٢٠٤) .

١٢٥ ــ محمود الخفيف ــ احمد عرابي المفترى عليه ــ القاهرة ١٩٤٧ ــ (ص ٦٤) .

١٢٦ ــ المرجع السابق (ص ٥٥٥) .

١٨٦٥ ــ ١٩٢٥) ــ تلميذ الامام ــ يستنكر اي ذكر لمحمد عبده مقترنا بالثورة العرابية (١٢٧) . ولعل القصيدة التي هاجم فيها حركة الجيش في سبتمبر (ايلول) هي ابلغ دليل على ان الموقف الاصلاحي في لحظة الحسم لا يشكل فحسب الجناح اليميني في الثورة ، بل هو يخرج عن اطارها نهائيا . يقول في قصيدته :

قامت عصابات جنـــد في مدينتنا
لعزل خـير رئيس كنت راجيـــه
قاموا عليه لأمـــر كان سيدهـــم
يخفيه في نفسه واللـــه مبديـــه
كان الرئيس حليف العدل منقبـه
وسيد القـــوم يهـوى الجور يأتيه
جروا مدافعهم ، صفئوا عساكرهم
نادوا بأجمعهم سَل ما ترجيـــــه
فنال ما نال وانفضت جموعهـــم
اما النظام فقد دُكّت مبانيـــه (١٢٨)

وهي قصيدة تتواضع الى جانب قصائد محمود سامي البارودي في هجاء الثورة ، وهو الذي وصل في البداية الى منصب وزير الحربية ، ثم رئيسا للوزراء في الحكومة الثورية . غير ان هذا «الانكسار» في تاريخ محمد عبده والبارودي ، لا يلغي مطلقا ان الاول كان رائد «الاصلاح الديني» ، وان الآخر كان رائد عصر الاحياء في الشعر العربي . غير ان هذه الحقيقة بدورها لا تلغي الحقيقة المقابلة والاكثر تعقيدا ، وهي ان تحول نبوءات الطهطاوي الى مرحلة الصدام مع واقع المخاض العسير لولادة الطبقات الاجتماعية المتميزة طيلة الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، قد ولد انماطا «اجتماعية» متميزة من المثقفين .

ان مواجهة الواقع غير الحلم به او بغيره . هنا يصبح الانتماء الاجتماعي للمثقف ودرجات الثقافة والموهبة وخبرة الحياة عناصر اساسية في تكوين منحاه الفكري ومصيره السياسي ودوره في النهضة . وهو الامر نفسه الذي يقع على صعيد الحكم ، فرغم كافة الصعوبات التي واجهت محمد علي وابراهيم باشا ، فقد كان عصرهما بسيطا بالقياس الى ما جرى في النصف الثاني من القرن . لذلك كان ممكنا للطهطاوي ان يحلم ويترجم ويطبع ويعلم اللغات . لم يكن «تأسيس» مصر الحديثة المستقلة ليحتاج لاكثر من ذلك . ولم تكن الاجراءات الاجتماعية

---

١٢٧ ــ المنار ــ المجلد الرابع ــ ١٩٠١ ــ ص ٥١٢ .

١٢٨ ــ نقلا عن كتاب «الاساس الاجتماعي للثورة العرابية» ــ د. رفعت السعيد ــ دار الكاتب العربي ــ القاهرة ١٩٦٧ (ص ١١٢ ، ١١٣) .

كاحتكار الارض ، ومذبحة المماليك ، وتمصير الجيش ، والفتوحات العربية ، يتهددها الخطر من هذا «الفكر» . اما حين أقبل عباس الاول ، فسعيد ، فقد اصبح علي باشا مبارك هو «النموذج» المفضل عند الطهطاوي لصفاته العملية البراغماتية . وحين تشرع البنى الاجتماعية في التغير الكيفي من اسماعيل الى توفيق ، تصبح «الثورة العرابية» هي الطرف الرئيسي في الحوار التاريخي للنهضة ، ولكنه الطرف المتعدد المصادر والانتماءات والينابيع والمصائر . فاذا كان الامام محمد عبده قد تردد وارتد ، واذا كان محمود سامي البارودي قد انتصر وانكسر ، فان عرابي رغم هزيمته لم ينهزم ، وظل عبد الله النديم رمزا لا ينطفىء نوره ، مشعلا يضيء الطريق امام أفكار الطهطاوي لتأخذ مكانها المستمر في الزمان . عبد الله النديم هو الذي تبقى من اتون الثورة كالعنقاء التي احترقت ، فتحول رمادها الى نيران جديدة . انه جسر التواصل بين الفجر (المثالي) للنهضة وعصرها (الواقعي) المتخم بالتناقضات والوعود .

واذا كان من اهم معالم النهضة الثانية انها قد اتسعت باتساع قاعدتها الاجتماعية لاكثر من رجل واحد ، كما كان الحال في عصر الطهطاوي ، فان عبد الله النديم (١٨٤٥ ــ ١٨٩٦) كان دون غيره من رجالات هذا العهد ، هو طهطاوي العصر الجديد ، من حيث الشمول والراديكالية والقيم الاساسية للنهضة .. مع فارق خطير هو التباين الحاد بين عهد محمد علي واواخر القرن الماضي ، ومن ثم تولد الفارق الآخر والجوهري بين الرجلين ، وهو ان النديم لم يكن مفكرا فحسب بل مناضلا سياسيا في المقام الاول . وبالتالي فاذا كانت عظمة الطهطاوي انه كان البشير الاول في تاريخ الفكر المصري الحديث بمقومات النهضة، وان وسيلته الرئيسية في ذلك كانت النقل والتعريب عن الفكر الاوروبي ، فقد كان النديم هو الثوري الذي تجاوز النقل الى الخلق ، بمعايشة حارة لخصوصية الواقع المصري ومعاناة هائلة لاحدى لحظات الحسم الاجتماعي ، وابتكار مدهش لوسائل التغيير ، وإبداع حقيقي لفكر المرحلة ، وتجلياته التنظيمية والسياسية الفاعلة .

هو مفكر الثورة العرابية ولسانها دون ريب ، ودون التقليل لحظة واحدة من اهمية التخصص الذي كان سمة المرحلة ، تخصص محمد عبده في الاصلاح الديني ، وقاسم امين في تحرير المراة ويعقوب صنوع في الصحافة والمسرح ، والمويلحي في الرواية ، والبارودي في الشعر ، وغيرهم في مختلف المجالات التي لم يعد ممكنا بالنسبة لتعقيد العصر ان تكون مهمة رجل واحد .

وقد اتيح للنديم منذ الميلاد الى الموت ما لم يتح لغيره من رموز النهضة الثانية ، فقد اقبل على الحياة من أسفل السلم الاجتماعي ، اذ كان ابوه خبازا متواضعا في احد الاحياء الشعبية بالاسكندرية . وكان من الطبيعي ان يتلقى تعليمه الباكر في «كتّاب» الحي . ولكنه افصح منذ البداية عن ذكاء استثنائي يحتاج الى تربية خاصة في معهد اكبر . وكان ان توجه الى مسجد الشيخ

ابراهيم باشا الذي يقوم بالتعليم فيه بعض المشايخ على نمط الازهر . غير انه لم يرتح لهذا النمط ، وفضل عليه حياة التشرد مع الزجالين والشعــــراء الجوالين والمغنين على الربابة و«الادباتية» ، كما كان يوصف ادباء ذلك الوقت . وكانت هذه هي البداية التي سترافقه بعدئذ طيلة العمر ، سواء فــــي محتواها الفكــــــري والاجتماعي ، او في غناها الخصب بمعجم الحياة الشعبية من عادات وقيـــــم وتقاليد ونوادر وحكايات وتعبيرات ومفردات .

وفقد الاب الامل في ان يصير ابنه شيخا حين لاحظ عليه بوادر هذا السلوك الشريد . واذا بالابن يتعلم حرفة غريبة هي الكتابة التلغرافية حيث عمل للمرة الاولى في هذه المهنة بمكتب مدينة «بنها» ، ثم نقل فجــــأة الى مكتب القصر العالي في «غاردن سبتي» بالقاهرة ، حيث تسكن والدة الخديو اسماعيل .

وفي القاهرة عرف طريقه الى مجلس محمود سامي البارودي ، وعبد اللــه فكري وكان يضم صفوة ادباء العصر . كما عرف طريقه الى «قهوة متاتيا» فــي ميدان «العتبة الخضراء» حيث يجلس جمال الدين (الافغاني) وحوله اديب اسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) ومحمد عبده وشاب صغير السن اسمه سعد زغلول .

كذلك عرف حياة القصور التي ما كانت تخطر له على خيال ، وهي الوجــه النقيض لحياة المشردين والصعاليك والفقراء امثاله . ولكن «المشاغب» داخله لم يعبأ بما يمكن ان يحل به عندما تشاجر مع رئيس اغوات القصر «خليل آغا» فكان مصيره الطرد من القصر ، والتجوال في دنيا الله الواسعة من جديد .

سدت امامه ابواب الرزق في القاهرة ؛ فهام على وجهه ، يعلم حينا ابنــاء عمدة احدى قرى محافظة «الدقهلية» مقابل الطعام والمسكن . ولا يلبث الخلاف ان يدب بينهما ، فييمم شطر «المنصورة» حيث يتلقاه احد الاعيان فيكرمه ويفتح له دكانا لبيع المناديل ، ولكن النديم يحوله الــــى ندوة لتبادل النكات والنوادر والاشعار ، فيفلس . وكانت بعض البيوت في ذلك العهد اشبه بمنتديات غنائية وثقافية ، وقد سبقت النديم سمعته في رواية الشعر ، وذلاقة اللسان ، وخفة الدم الى احدها ، فاتخذ منه ربها (شاهين باشا كنج مفتش الوجه البحري في طنطا حينذاك) اتخذه نديما .. بعد مناظرة زجلية بينه وبين «ادباتيــة» المدينة ؛ فاز فيها عبد الله بسرعة الخاطر وحضور البديهة . ولكن الملل سرعان ما يستولي على قلب الشريد ، فيعود الى الاسكندرية عام ١٨٧٩ ؛ حيث يراها وقد انقلبت رأسا على عقب . لم تعد المجالس الادبية احتكارا لشعر ابي نواس ، والبحتري ، وابن الرومي ، ومديح الشعراء لاسماعيل ، والاصغاء لفكاهات الشيخ علي الليثي . اصبح الكلام يدور حول ديون مصر ، ويتشعب الهمس الى جمعية سرية تدعــــى «مصر الفتاة» تنقد احوال البلاد في صراحة لاذعة . وكان النديم «اكتشـــف» نفسه ، او كان ضالا فوجد ، اذ راح يمد صحافة اديب اسحق وسليم نقــاش بانتاجه الادبي والسياسي الذي ينسجم مع آهات المدينة وصرخاتهــــا الدفينة . وانضم الى «مصر الفتاة» بعد ان حوّلها بجهد اصدقائه من اعضائها الى هيئـــة علنية باسم «الجمعية الخيرية الاسلامية» لتعليم الناشئة فنون الخطابة واساليب

التوعية القومية كالتمثيل . وقد الّف النديم خصيصا لتلاميذ هذه المدرسة مسرحيتين هما «الوطن» و«العرب» ، وقد شاهدهما الخديو توفيق – وكان حديث العهد بالحكم بعد سقوط اسماعيل – في مسرح «تياترو زيزينيا» (١٢٩) .

ولكن معدل سرعة الاحداث فرض على النديم ان يعيد التفكير في وسائل التعبير عما يجيش في صدره ، فلم تعد المدرسة ولا الكتابة في صحافة الغير ، بقادرة على تجسيد احلامه واحتواء طاقاته .. فبادر الى اصدار صحيفته الاولى بعنوان دالّ هو «التنكيت والتبكيت» التي صدر عددها الاول في ٦ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨١ . وكانت صحيفة رائدة شكلا ومضمونا ، فقد استخدم فيها كل مواهبه ليحرض على طغيان الحكم وخرافات المحكومين ، بالرمز الشفاف والكناية الواضحة ، والسخرية اللاذعة ، واللغة الميسورة للعين والأذن ، وفي مختلف اشكال التعبير ؛ من المقال الى القصة ، والتمثيلية . ولم ينس عشقه للخطابة ، فراح يدعو الى تغيير «خطبة الجمعة» في المساجد التي هي برأيه وعلى حد تعبير احمد امين «عبارات دينية محفوظة ، ومعان متكررة مألوفة ، لا تحرك قلبا ولا تضيء حياة» (١٣٠) . هكذا دعا لان يقوم بتحضير خطب المساجد أعرف الناس بشؤون الحياة ، وان تشرح هذه الخطب الموقف الحاضر في وضوح ، وان تبين الاخطار المحيطة بالامة في جلاء ، والا يقتصر الامر على القائها في المساجد ، بل تطبع وتنشر في انحاء البلاد ليصل صداها الى كل قرية وقد وضع خطبة نموذجية تضمنت المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الاخطار التي تظهر دلائلها في الافق ، ووحدة المواطنين بغض النظر عن اختلاف الدين ، والتحذير من تمكين الاجنبي من وضع يده على سياسة البلاد ، والاحتراز من اتيان عمل يتخذه وسيلة لتدخله (١٣١) .

كان ذلك في اول حكم توفيق قبيل الثورة العرابية. وقرب هذا التاريخ قيل: ان النديم قد تعرف على جماعة «مصر الفتاة» السرية التي يقودها الافغاني ، وانه أقنع بعض اعضائها بتحويلها علنا الى «الجمعية الخيرية الاسلامية» ، ولكن الحقيقة هي ان الجماعة السرية استمرت بدونه ، والادق انه هو الذي استمر بدونها حين رآها مجرد حلقات من المثقفين المعزولين والغرباء عن واقع الشعب المصري ، فيذكر محمد عبده ان اغلب اعضائها كانوا من الشبان اليهود (١٣٢) . وحوالي ذلك الوقت تعرف النديم على احمد عرابي (١٨٣٩ – ١٩١١) ، والارجح انه انضم في

---

١٢٩ – احمد امين – زعماء الاصلاح في العصر الحديث – الطبعة الثالثة – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٧١ – (ص ٢٣١) .

١٣٠ – المصدر السابق (ص ٢٣٦) .

١٣١ – المصدر السابق ، والصفحة ذاتها .

١٣٢ – رشيد رضا – تاريخ الاستاذ الامام – الجزء الاول (ص ٧٥) .

وقت لاحق الى الجناح المدني من التنظيم العسكري للثورة العرابية ، فعندما حاولت حكومة رياض باشا نفيه تصدى لرئيسها علي فهمي قائد الحرس الخديو قائلا : «ان النديم منا نحن معشر العسكريين وان لم يحمل سلاح العسكرية ، ولئن اخذتموه بغتة من البلاد حافظنا عليه بالارواح والأجناد» (١٣٣) . وقد شكلت صحف النديم منذ ذلك التاريخ معالم الاتجاه الثوري في التنظيم العرابي ، سواء وهو بعد خارج الحكم في مرحلة الاعداد ، او وهو على راس الحكم ، او اثناء الحرب ضد الاحتلال ، او بعد الهزيمة . وقد تغيرت اسماء هذه الصحف بتعدد مراحلها ، فهي «التنكيت والتبكيت» في مرحلة المعارضة ، وهي «الطائف» اثناء الفترة القصيرة من استلام السلطة ، وهي «الاستاذ» بعد النهاية .

ولأن النديم جمع بين الفكر والعمل ، لا بد لنا من امعان النظر في خلاصة فكره وحصيلة عمله ، لنحدد بدقة موقعه الاستثنائي في مسيرة النهضة الثانية .

فلنسأل اذن عن مواقفه الايديولوجية من القضايا المطروحة .

● فالقضية الاولى هي «الديموقراطية الاجتماعية»، فلم يتوقفالنديم، كمحمد عبده مثلا ، عند حدود الديموقراطية السياسية المعبر عنها بالحكم الدستوري والبرلمان ، بل هو يسجل حوارا مباشرا حول المسألة يتضمن أسلوبا أعمق في المعالجة :

«التلميذ : من اين يأتي الوبال والاغنياء هم اهل الوطن الحائزون على الرتبالعالية، وهم ادرى بمال الوطن وصالح المواطنين ؟

النديم : لا يخفاك ان ابن الغني مولع بالاستبداد والاستعباد ؛ فهو يميل الى استخدام الفقراء بلا مقابل ، وضرب الضعفاء من غير ان يعارض او يحاكم . وهذا بعينه هو الاستبداد المضر بالشعب . ثم ان اباه كان من حكام البلاد فقد ادرك الثروة بنهب الفلاح وظلمه ، فان اغلب الحكام متسلطون على المحكومين تسليط الهواء على النار .. ومن كانت هذه فعال ابيه كان بعيدا عن الحق ، اجنبيا من الانصاف ، لا يميل الى المساواة ، ولا يعترف للفقير بحق معه في الوجود . فوجود مثله في مجلس النواب علة لزيادة هلاك الشعب ، فيشرعون من القوانين ما يضمن مصالحهم ليضعفوا بذلك حدة أذهان الفقراء ، ويحبسوا الثروة لأنفسهم .

التلميذ: واذا كان من اولاد الاتراك الذين نالوا مناصب الرئاسات في الدولة ؟

النديم : لا تحكم على الرؤساء الاتراك الا بعد معرفة اسباب ثروتهم .. ومن هذا القسم من لم ير الريف ولا يعرفه ، فكيف يكون نائبا .. وقد يكون فيهم كثير من اهل الخبرة والدراية .. لكن حبهم لذاتهم يعطل كثيرا من

---

١٣٣ ـ عن «تاريخ مصر في هذا العصر» مخطوط لعبد الله النديم حققه د. محمد خلف الله ونشره بعنوان «عبد الله النديم ومذكراته السياسية» ـ القاهرة ١٩٥٦ ـ (ص ٥٦) .

المنفعة ويجلب كثيرا من الضرر .. ووجودهم بالمجلس يجعله لعبة يديرونها كيف شاءوا .

التلميذ: وهل يحتمل الشعب اطلاق حرية الافكار ؟

النديم : نعم يحتملونها ويحفظونها ويسيرون بها في طريق يعز على غيرهم الوصول اليها ، ولكن بعدم تسلط الطبقية على المجلس بل تشكيله من جميع الطبقات» (١٣٤) .

وهي تقريبا الفكرة ذاتها التي دافع عنها عرابي نفسه امام المحقق ، حين سأله عن اسباب «التحرك المكشوف» يوم ٩ سبتمبر (ايلول) فقد اجاب بشجاعة : «ان الاسباب التي دعت الى ذلك هي عدم الاخذ بالعدل والمساواة في المعاملات ، فالبلاد لم يكن بها قوانين .. فلذلك اعتمد اعيان البلاد على ابنائهم رؤساء العسكرية ، وتآلفت انفسهم لتشكيل مجلس نواب يمثل البلاد ويحفظ لها حقوقها، ويدفع عنها ما الم بها من المظالم» (١٣٥) . هكذا يبرز «المضمون الاجتماعي للديموقراطية» عند النديم وعرابي ، على غير النحو البالغ التعميم عند الطهطاوي ، وعلى غير النحو الاصلاحي عند محمد عبده الذي خطب في حفل اقامه «الحزب الوطني» بتاريخ ١٣-٢-١٨٨٢ قائلا : «لم يعهد في أمة من أمم الارض ان الخواص والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون من مساواة انفسهم بسائر الناس وازالة امتيازاتهم ، واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك .. هل تغيرت سنّة الله في الخلق» . هكذا تصبح «سلطة الاغنياء» عند محمد عبده هي مضمون الديموقراطية الطبيعي ، والذي يصل الى حدود الشرع الإلهي . وهو الامر الذي يختلف جذريا عن تيار عرابي والنديم الذي عبر عنه شعرا عاميا باللهجة الدارجة المصرية :

«اهل البنوكا والأطيان	صاروا على الاعيان اعيان
وابن البلد ماشي عريان	مَمعاه ولا حق الدخان»

وبدهي ان «مسألة الرق» تصبح تبعا لذلك ، من اهم المسائل التي عالجها عرابي من هذا المنظور للديموقراطية ، فيقول : «ليس في مصر من يود ان يكون له عبيد غير أمراء البيت الخديو والباشوات الاتراك الذين تعودوا على استعباد الفلاحين ، وان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا في الجنس واللون والدين ، وليس مع هذا الاصلاح محل للاسترقاق» (١٣٦) . ومن

---

١٣٤ - التنكيت والتبكيت - عدد ١٨ سبتمبر (ايلول) ١٨٨١ .

١٣٥ - راجع «مصر للمصريين - محاكمة العرابيين» - طبعة جريدة «المحروسة» - الاسكندرية ١٨٨٤ .

١٣٦ - بلنت Blunt - كتابه المذكور - ص ٢٧٦ .

هنا كانت دعوة النديم الى تكوين «جمعية احرار السودانيين» التي قال بصددها : انه يأمل «ان يزيل بهذا العمل الاثر البغيض للرق في البلاد ، وان نضع انفسنا في مصاف الدول المتقدمة» (١٣٧) .

ومعنى ذلك ان عبد الله النديم ، على صعيد الفكر ، واحمد عرابي على صعيد الممارسة ، كانا يجسدان «روح الثورة» بتحويل مجرى النهضة من الفكر المجرد الى الواقع المحسوس ، اي ادخال الطهطاوي والفكر الفرنسي الى حيز الاختبار الفعلي ، وبالتالي الى الصدام مع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتخلفة ، والتي تتشكل اساسا من : أ ـ العنصر الاجنبي الدخيل عبر الاحتكارات الاوروبية والاتراك . ب ـ العنصر المحلي شبه الاقطاعي ووكلاء الاجانب . جـ ـ العنصر المتردد من مثقفي الفئات الوسطى الناشئة . وكان برنامج الديموقراطية العرابية كما صاغه النديم في ضوء ذلك هو : ان الاطار الدستوري هو شكل مهم ، ولكن محتواه الطبقي واجب التغيير ، لمصلحة البلاد ككل ، لان تشريعات (الاغنياء) الضيقة الافق تفيدهم وتضر بالتقدم العام ، وكذلك لمصلحة اوسع جماهير الشعب واساسا فقراء الفلاحين . ولن يحدث التغيير الا باعادة تشكيل المجلس النيابي على نحو يضمن المصلحتين ، ومن هنا ضرورة الغاء شرط الانتخاب فيصبح حقا للجميع لا للمتعلمين وحدهم . وهو يفرق بحسم بين اغنياء جمعوا ثرواتهم بالسلب والنهب واغنياء كدّوا وكافحوا . والحقيقة انها تفرقة (وان بدت بدائية) بين الاقطاع والراسمالية ، وبين الراسمالية الزراعية والفئات البرجوازية المتوسطة الناشئة ، وبين راس المال الكومبرادوري وراس المال الوطني . وفي هذه الحدود (التي تكاد تشكل جبهة وطنية ديموقراطية عريضة يقودها اصحاب المصلحة الحقيقية في الثورة) يرى النديم ان صمام الامن لمجلس النواب هو «مطلق الحرية في افكاره لا يعارض في المصلحة ولا يلزم بشيء لم يقر عليه» .

● القضية الثانية هي «المسألة القومية» ، وفيها يتضح ان معنى «الوطن» قد تطور من فجر النهضة عند الطهطاوي الى انفجار الثورة العرابية . ونعلم ان كلمة الثورة بحد ذاتها لم ترد في ادبيات الطهطاوي كنقطة في برنامج النهضة ، بل كان يصف ما جرى في فرنسا بالفتنة ، وهي لفظة عربية صحيحة ولكنها ذات مدلول لغوي مختلف ، يغلب فيه الحكم على الوصف . ولكن الثورة العرابية هي التي اضفت على معنى «الوطن» ابعادا تختلف عن معناه السابق في وثائق النهضة الاولى . رغم ان ذلك يشكل تناقضا ، فبينما كان محمد علي وابراهيم باشا ، على صعيد الفعل السياسي والاستراتيجي ، هم رواد تعريب مصر في العصر الحديث كجزء من يقظتها القومية ، فان الفكر المصري ظل «وطنيا» بالمعنى الاقليمي الضيق

---

١٣٧ ـ د. علي الحديدي ـ خطيب الوطنية عبد الله النديم ـ سلسلة «اعلام العرب» ـ القاهرة ١٩٦٢ (ص ١٨٤ ، ١٨٨) .

الذي يبحث عن «الجذور» الغائرة في عمق التاريخ ، ولا يبصر الآفاق المفتوحة في سماء المستقبل . وقد شكت هذه النتيجة نفسها تناقضا آخر بين اعتبار الاسلام هو «ينبوع التراث» المفترض العودة اليه ، واعتبار «الغرب» هو العصر المفترض الالتحاق به . ولقد كان التوازي بين الفكر والعمل في عصر محمد علي — وليس التقاطع فضلا عن التفاعل — هو السبب في هذه المجردات الطهطاوية المعزولة عن الواقع الاجتماعي الحي . لذلك كانت رؤيا الطهطاوي ، هي رؤيا النهضة في خطوطها العامة ، نهضة «الوطن» ككل ، ولكنه «الوطن المصري» من ناحية و«الوطن البرجوازي» من ناحية اخرى دون تحديد لانتماء هذا الوطن ، ودون تحديد للشرائح الاجتماعية المؤهلة ، او التي يجب تأهيلها لانهاضه . وهكذا كان انحياز الطهطاوي انحيازا يوتوبيًا اقرب الى النبوءة منه الى الارتباط العضوي بفئة اجتماعية صاحبة مصلحة محددة في السلطة ، ولها بالتالي برنامج محدد للنهضة، واسلوب محدد للتغيير . ولقد ظل الطهطاوي ، طول الوقت تحت جناح الحاكم اذا كان راضيا كمحمد علي وفي الظل بعيدا عن الاضواء اذا لم يكن راضيا كعباس الاول . وليس هناك ما يدل على موقف سلبي او ايجابي اتخذه الطهطاوي من «منهج» محمد علي في الاصلاح سواء على صعيد السلطة الاوتوقراطية ، او على صعيد ملكية الارض لشخص الحاكم ، او على صعيد توزيع الارض بعدئذ اقطاعيات ، كان الطهطاوي نفسه نصيب في احداها .

عبد الله النديم هو رسول النهضة في مرحلتها الثانية التي تختلف كيفيا عن مرحلة الطهطاوي ، رغم انه لم يحد قيد أنملة عن نبوءة الرائد الاول ، ولكن «تحقيقها» استوجب الدخول في التفاصيل ، واستحدث ، من ثم ، رؤى جديدة . اهمها رؤية «الوطن المصري» على الارض «العربية» ، رغم المفارقة المؤسية في ثورة عرابي ، وهو انه لم يكن فاتحا للامصار المجاورة لمحمد علي وابراهيم باشا ، في النطاق العربي ، او كاسماعيل في النطاق الافريقي . بل كان عرابي «بطلا اجتماعيا للاستقلال الوطني» في الحدود المصرية . ولكنه مع النديم والبارودي كانوا يتفتحون على «عروبة مصر» . يقول النديم في حفل افتتاح «الجمعية الخيرية الاسلامية» : «هذا الاحتفال سيكون تاريخا لبعث الارواح العربية ، ونشأة الغيرة الشرقية ، وهكذا يكون الميل الذاتي للأنس بالنفع النوعي والمصلحة الوطنية ، فالاعضاء شتى والنفس واحدة ، والعروق عدة والدم واحد، والافكار وان تنوعت فمحورها لسان واحد» (١٢٨) . وقد استوجب الامر ، لإحداث التغيير ، ان تكون «الثورة» هي اداته الواضحة المباشرة . ثورة تقودها الطليعة العسكرية للبرجوازية الوليدة ، ولكن قواها الاساسية هم الفلاحون . ويقوم فيها المثقفون بدور الشريك الفاعل في المعارضة والحكم والحرب جميعا . واذا كان

---

١٣٨ — د. علي الحديدي — كتابه المذكور — ص ١١٣ .

عرابي هو «العسكري الفلاح» ، فقد كان النديم هو النموذج الرائد لفكر الشريحة الثورية للبرجوازية الصغيرة ، وهو البشير الاول بتعاظم هذه الفئة الاجتماعية كماً وكيفا ، ومن ثم فقد كان مع احمد عرابي ، الاكثر تجسيدا لقضية الثورة ، من بقية زعماء الحركة العرابية . يعترف عرابي ل «بلنت Blunt» بانه لو كان قدّر لحركته ان تخلع اسماعيل لا بارادة اوروبا «لكنا تخلصنا من عائلة محمد علي بأجمعها ، وكنا عندئذ أعلناها جمهورية» (١٣٩) . وأكد البارودي هذه الفكرة المحورية في تفكير الثورة حين قال : «كنا نرمي منذ بداية حركتنا الى قلب مصر الى جمهورية مثل سويسرا ، وعندئذ كانت تنضم الينا سورية ويليها الحجاز ، ولكننا وجدنا العلماء (يقصد شيوخ الازهر ورجال الدين عموما) لم يستعدوا لهذه الدعوة ، لانهم كانوا متأخرين عن زمنهم» (١٤٠) . وفي المصدر نفسه ان الثوار كانوا ينتظرون الوقت الملائم لاعلان الجمهورية المستقلة «وقد كان هـذا اساس عقيدتهم منذ البداية ، ولكنهم تبصروا في العواقب ، فرأوا ان يسيروا سيرا وئيدا في هذا الموضوع . وعبد الله النديم يوجه جهوده نحو هذه الغاية ببذر بذورها في أذهان الجيل الجديد» (١٤١) . وما أبعد هذا التفكير عن الحلم الامبراطوري لمحمد علي ، وما أبعده كذلك عن الفكر «المصريّ» للطهطاوي ، وما أبعده اخيرا عن طوباوية المدينة البرجوازية الفاضلة .. فمصر العربية عند النديم وعرابي ، هي مصر المستقلة ، ومصر الاقليمية هي مصر المهزومة . ومصر العربية هي مصر الجمهورية التي خلعت الرداء الملكي ، وهي مصر الديموقراطية التي خلعت الثوب الاوتوقراطي ، وهي مصر العلمانية التي خلعت الثيوقراطية . هي مصر الثورة الوطنية بقيادة «أعيان البلاد» من ابناء الطبقة الوسطى الناشئة وجيش الفلاحين الفقراء . وهي مصر «الوحدة الوطنية» بين الفئات والشرائح صاحبة المصلحة في الثورة ، وبين الطوائف الدينية التي تشكل تنوعا في صفوف الشعب . مصر العربية عند النديم هي ان تكون «مصر للمصريين» شعار الثورة العرابية . وقد كان الانتماء الاجتماعي للنديم (وهو الوحيد من زعماء الثورة الذي لم يحمل لقب بك او باشا) عاملا حاسما في بلورة همومه وأفكاره وسلوكه السياسي ، فبينما تردد مثقفو الطبقة الصاعدة وتخلوا عن ثورتها ، بقي هذا البرجوازي الصغير صامدا الى النهاية . كان على نحو ما بشيرا بالدور الذي ستقوم به طبقته في مستقبل الايام ، خاصة وانه لم يتزحزح عن موقعه الاجتماعي ، فكرا ومعايشة ، حتى حين اصبح الرجل الثاني في الثورة ، وحين اصبح صوته (الطائف) لسانا رسميا للحكومة .

● القضية الثالثة هي انتقال المثقف من الفكر والفعل وتوحده مع مسيرة

---

١٣٩ ــ بلنت Blunt ــ كتابه المذكور ــ ص ٦٢٤ .

١٤٠ ــ المصدر السابق (ص ٤٥٣) .

١٤١ ــ المصدر السابق (ص ٤٥٧) .

الثورة ومصيرها ، فقد انضم النديم ـ الشاعر والخطيب والصحفي ـ الى التنظيم العسكري للثوار ، يشارك في الحوار والتخطيط والتوجيه والتنفيذ ووضع البرامج . وابتكر الوسائل والاساليب التي تنم عن ايمان عميق بالشعب وديموقراطية الجماهير كقاعدة اساسية وحاسمة للثورة ، على الاجنبي والحاكم والطبقات المستفيدة . ابتكر «الخطابة» في كل رقعة من ارض مصر ، في المساجد والمدارس والاسواق ، في المدن والقرى وميادين القتال . كان يؤسس جماعات الخطابة لتدريب الصبية والشباب عليها و«تجنيدهم» في الخطوط الخلفية للثورة. كان ينظم المظاهرات ويبدع شعاراتها ، وقد كان هو الذي نظم النساء في الاسكندرية خلال الحرب «حيث كن يساعدن جنود المدفعية الذين كانوا يردون مدافع الجيش البريطاني» (١٤٢) . وهو الذي ابتكر فكرة «التوكيل الوطني» الذي سيصبح تقليدا وطنيا بعدئذ في ثورة ١٩١٩ ، وهو المنشور الذي وقعه ٩٠ الفا من الاعيان والفلاحين يطلبون فيه الابقاء على عرابي ، وعزل الخديو توفيق (١٤٣) . وهو الذي ابتكر المنظمات الشعبية تحت اسماء تعليمية او تثقيفية او ترفيهية لنشر مبادىء الثورة ، كجمعية «محفل التقدم» و«محفل محبي العلم» و«جمعية التوفيق الخيري» و«جمعية احرار السودانيين» فضلا عن «الجمعية الخيرية الاسلامية» التي طالب المسيحيين بأن يؤسسوا نظيرا لها فاستجابوا له وانشأوا «الجمعية الخيرية القبطية» .

كذلك ابتكر الصحافة الثورية بأسلوبها الحي القادر على النفاذ الى قلوب الجماهير وتحريضها وحشدها ، سواء حين استخدم العامية المصرية ، او حين كتب القصص والاشعار ، وخلق الكاريكاتير السياسي باللغة . وفي هذا السياق كان النديم اول من دعا في هذا الوقت المبكر الى تشجيع الصناعات الوطنية ، ومقاطعة المصنوعات الاجنبية وتشجيع التجارة الوطنية . كما طالب بانشاء بنك اهلي «يحمي الاهالي من استغلال المرابين ، واصلاح طرق التدريس والمناهج ، وتعميم التعليم» (١٤٤) . كان بمفرده حزبا ، او بتعبير احمد امين «رسول العامة، قطّر المعاني واوصلها الى التاجر في متجره ، والفلاح في كوخه ، والتلميذ في مدرسته» (١٤٥) فكان النموذج الرائد لوحدة الفكر والسلوك في حياة المثقف الثوري .

ومن مأساة العقل في مصر «ان كتبه وتآليفه التي انفق فيها تسعة عشر عاما،

---

١٤٢ ـ صلاح عيسى ـ كتابه المذكور ـ ص ٢٠٤ .

١٤٣ ـ المصدر السابق (ص ٢٩١) .

١٤٤ ـ د. علي الحديدي ـ كتابه المذكور (ص ٧٩) نقلا عن جريدة التايمز البريطانية في ١٠-٣-١٨٨٢ .

١٤٥ ـ احمد امين ـ زعماء الاصلاح في العصر الحديث ـ الطبعة المشار اليها سابقا ـ ص٢٤٤ .

عندما ضربت الاسكندرية وهاجر منها اهلها وضعها ابوه في ثلاثة صناديق كبار وشحن بها عربة من عربات السكة الحديدية ، فلما وصلت الى كفر الزيات ازدحم على القطار المسافرون من المهاجرين ازدحاما هائلا ، فلم يسع رجال المحطة الا ان يرموا جميع ما بالعربة في النيل ، ومنها الصناديق الثلاثة ، وفيها كل ثروته العقلية» «١٤٦» . واختفى النديم عن الانظار الشرسة حينا من الزمن ، ثم أخبر عنه أحدهم ، فنعي ، ثم عاد ليصدر «الاستاذ» فـــي ٢٣ اغسطس (آب) ١٨٩٢ ولينقد كل شيء بدءا من الازهر الى الزراعة ، الى اللغة العربية ، الى الخرافات الى الطرق الصوفية ، الى مهاجمة الاحتلال من جديد ، فأغلقت فـي ١٣ يونيو (حزيران) ١٨٩٣ . ولم يترك لنا سوى القليل مما كتب ، خاصة كتابه «كـــان ويكون» وهو مجموعة الاحاديث التي دارت بينه وبين صديقه الفرنسي ، وكان يعرف مخبأه كما كان همزة الوصل بينه وبين العالم . ولم يبق لنا سوى الرواية الوثائقية الفريدة التي كتبها الروائي المصري «ابو المعاطي ابو النجا» بعنـــوان «العودة من المنفى» . ولكن الحقيقة انه تبقى لنا من عبد الله النديم الشـــيء الكثير ، ففي ذات ليلة ـ في أواخر ايامه ـ دق بابه شاب رقيق المحيا يسأله عن الثورة وقصتها الحقيقية ، وأنه تتلمذ على صفحات «الاستاذ» وأنه يدعى .. مصطفى كامل . وكانت النهضة على موعد جديد مع ثورة جديدة .



(٩) واذا كانت «العودة الى الينبوع» تعني لدى فريق ما من مفكري النهضة الثانية العودة الى الاسلام ، فالتوفيق بين الاسلام والغرب ، او بين الاســـلام ومصر من خلال القيم المتفق او المختلف عليها فان أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) هو الذي بلور اتجاها آخر على صفحات «الجريدة» حيث اختار مـــن اليقظة الحضارية في الغرب طابعها القومي ـ ولم تكن واضحة حينذاك الفوارق بين الفكرة العربية والفكرة المصرية ، كما ان البزوغ الاقتصادي للبرجوازية المصرية لم يعانق بزوغ البرجوازيات العربية ـ لذلك نادى لطفي السيد وتلامذته من بعده ؛ واهمهم الدكتور هيكل وطه حسين ، بأن «الجماعة المصرية» تشكل قبل الاسلام بآلاف السنين وبعده جماعة واحدة ووطنا واحدا ، عرقيا وتاريخيا . ومن هنا كان الولاء لمصر هو الاطار الشرعي لوحدة المصريين . وقد كان هذا «الينبوع» مختلفا كل الاختلاف عن المداخل المعتادة الى عصر النهضة المصرية ، وان كان الطهطاوي على وجه اليقين قريبا منه قربه الابوي من بقية الاتجاهات . كان هذا الينبـــوع يقتضي موقفا مضادا للخلافة الاسلامية بل وموقفا مغايرا مـــن الاسلام ذاته ،

---

١٤٦ ـ المصدر السابق (ص ٢٤٨ و٢٤٩) .

وبالتالي موقفا اكثر حسما من حضارة الغرب . ومن الطبيعي اذن ان يكـــون المحتوىالسياسي للثورة الوطنية الديمقراطية عند اتجاهلطفي السيد، هو استقلال مصر عن الهيمنة العثمانية ، وان تكون الليبرالية الاوروبية هي عماد الحكم ، وان يكون الاتصال الحميم بالغرب هو الطريق الى التقدم الحضاري . وهو كالشيخ محمد عبده ــ رغم تباين الاتجاهين ــ يقف من جملة هذه القضايا موقفا معتدلا لا يميل الى «الثورة» حتى لا يجرفها «الرعاع» عن مجراها الذي ينبغي ان تمسك بدفته «الصفوة المستنيرة» ذاتها . وتختلف نقطة الانطلاق هذه عن النقطة التي بدأ منها مصطفى كامل كفاحه الوطني ضد النفوذ الغربي ومغازلة الخلافة العثمانية. ولكنهما يجتمعان حول الفكرة الرومانسية التي تعني بصوت لطفي السيد «مصر للمصريين» ، وبصوت مصطفى كامل «لو لم اكن مصريا لوددت ان اكون مصريا» .

على اية حال فقد تكوكب حول هذه المنطلقات مجموعة من المثقفين والادبـاء والفنانين الذين جسدوا الى هذه الدرجة او تلك معنى النهضة الجديدة ، كأديب اسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) ــ المسيحي السوري بمشاعره العدائيـــة للاكليروس ، وعاطفته العربية الاصيلة ، وكعبد الله النديم (١٨٤٤ ــ ١٨٩٦) لسان حال الثورة العرابية والوحدة الوطنية والشعر الشعبي الأخاذ ، والمويلحي الذي كتب «حديث عيسى بن هشام» آخر الامتدادات للرحلة الطهطاوية ، وآخر المزاوجات بين القصة الحديثة والمقامة المسجوعة ، ومحمود سامي البارودي الباعث الكلاسيكي للشعـر العربي العظيم .

.. واخفقت الثورة العرابية ، ولكن عصر النهضة لم ينته بعد ، لان الثورة الوطنية الديمقراطية لم يتم انجازها بل لقـد ازدادت التناقضات في اللوحـــة الاجتماعية ، وضوحا ، ذلك ان الاستعمار الغربي اصبح واقعا مباشرا يحيـــاه المواطن المصري في مختلف تفاصيل الحياة . ولكن «الموقف من الاستعمار» ايضا اصبح ميزان النهضة ، فلم يعد التخلف ثمرة القرون الطويلة من الانحطاط ، بل أمسى عملا اجتماعيا متصاعدا يتضافر في دعمه هيكل الانتاج بأجنحته المحليـــة (الكومبرادورية الاقطاعية اساسا) وأجنحته الاجنبية (الاحتكارات) .

ولذلك اصبح محور الصراع مع الغرب هو الاستقلال «الوطني» ، كما تأكـد محور الحوار في «التقدم الاجتماعي» لا بمعنى التحديث والعصرنة لوسائل الانتاج، وانما بمعنى حداثة علاقات الانتاج وعصرنة قيمه .

واذا كان الاصلاح الديني ، وتحرير المرأة ، وتعميـم المعرفة ، والحيـــاة الدستورية تشكل في مجملها جواب العصر الليبرالي ، فان الاسلام والحضـارة الحديثة ، ومصر للمصريين ؛ ظلت الينابيع الاساسية التي يعود اليها «الجميع» للبحث في صلاحية الجواب ، وامتحان قدرته على النهضة «بالمجتمع» .

منذ ذلك التاريخ لم يعد الوطن يعني شيئا واحدا للكل ، بل اختلفت الاوطان باختلاف الطبقات ، ومن ثم تباينت الطرق الى النهضة تباينا جذريا .

شكلت مقدمات الثورة العرابية ونتائجها ملامحالمرحلة الثانية من عصر النهضة،

فأصبح الاستقلال والديمقراطية هما محور النضال الوطني . ولعل اهم المقدمات ان اللوحة الطبقية للمجتمع المصري اخذت في التبلور بالنمو المتعاظم للشريحة البرجوازية ذات الانسجة المتباينة خاصة في الريف والجيش واجهزة الدولة . ولعل أهم النتائج هي ان البرجوازية الوليدة فقيرة التماسك الفكري، والايديولوجي ولدت حقا ضد السوق للبرجوازية الغربية ، ولكن في ظلها وتحت وطأة الشرائح الاخرى المتحالفة معها . ومن هنا اوجزت الثورة العرابية المهزومة «الاثبات والنفي» معا لقدرة البرجوازية الناشئة على انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، لب لباب عصر النهضة .

لذلك اقترن البعث الجديد لفكر النهضة بجملة المشكلات التي تولدت عن الاحتلال البريطاني المباشر (١٨٨٢) ، والحكم الاوتوقراطي للخديو توفيق ، والمجموعة الهائلة من الامتيازات الاجنبية التي حصلت عليها العناصر الغريبة قوميا عن المصريين ، والهيمنة الراسخة لعلاقات الانتاج الاقطاعية ، والقيم الثابتة للدين في مختلف مجالات الحياة .

واذا كان المعلم الاول ــ رفاعة رافع الطهطاوي ــ قد انجز حلما برجوازيا على صعيد الفكر المجرد ، فقد واجه محمد عبده فأحمد لطفي السيد جنينا واقعيا للمجتمع البرجوازي لا يحتمل الأقماط الفكرية المجردة ــ وان اهتدى بها ــ بل يحتاج الى معالجة جديدة : توقفت عند محمد عبده على أعتاب تجديد الاسلام والاصلاح الديني ، وانتهت به على أعتاب «المستبد العادل» . أما أحمد لطفي السيد ، فرغم انه تلقى الكثير على يدي محمد عبده ، الا انه توصل الى النقيض الشامل ــ ان جاز التعبير ــ عن دعوته «الوطنية الليبرالية الحديثة» .

فقد رفض احمد لطفي السيد منذ البداية ان يكون هناك شيء غير «الارض» رابطة بين أفراد الشعب ، فلم يفكر في أمة اسلامية ولا قومية عربية ، بل في «أمة مصرية» لا يعتمد تكوينها على العرق بل على التاريخ والارض ، وعلى تاريخ الارض ، اي ان لطفي السيد لم يبلور تفكيره عن الامة والقومية في ضوء العلوم والحركات العنصرية ، بل اراد فسخ العلاقة بين مصر وتركيا على اساس بديل للدين هو القومية التي ما كانت لتتسع حينذاك للفكرة العربية ، الا على الصعيد الثقافي العام . اما الدوائر الثلاث ــ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ــ فقد انعزل نموها الاقليمي الضيق ، بفاعلية الهيمنة العثمانية اولا التي مالت الى «الوحدة الاسلامية» بمعنى الولاء المطلق لمركز الخلافة في اطار التفتت الاقليمي وتكريسه في الوطن العربي وغيره من الاوطان التي تدين بالاسلام . وعندما أقبل الاستعمار الغربي آثر الحفاظ على هذه التجزئة وتعميقها ، حيث تتيح له السيطرة الكاملة على «الدويلات» اكثر كثيرا مما يستطيع هذه السيطرة على وطن واحد كبير . وقد رسخت هذه «الحدود» بين الاقطار العربية من الجذور بانهيار الدولة الاسلامية ودخولها عصر الانحطاط الطويل . وكانت أبرز مظاهره التحول الى كيانات قبلية وعشائرية وطائفية صغيرة ، والاتساع المتعاظم لمستويات التطور بين أشكال الانتاج المتباعدة عن بعضها البعض ، كالانتاج الزراعي ، والانتاج الحرفي ،

والانتاج الرعوي البدوي ، وغير ذلك مما اقام اسوارا اقتصادية منيعة اتخذت بالضرورة صيافات سياسية منكفئة على ذاتها . تلك هي الجذور ، اما الفروع فأقبلت مع أسلوب الاحتكارات الغربية القادمة من اوروبا القرن التاسع عشر ، حيث رأت التجزئة السياسية العربية واقعا ماثلا رغم «الوحدة» الاسلامية في ظل الخلافة ، فاستثمرت الواقع لا بدافع اليسر في الهيمنة على فئات متناثرة فحسب وانما بدافع أسلوبها الاقتصادي في التعامل مع الخامات الاولية ، والايدي الرخيصة ، والممرات البحرية . هكذا نشأت البرجوازيات العربية — وفي طليعتها المصرية — منفصلة عن بعضها البعض حتى ان تطورها الاقتصادي والسياسي وما واكبه من نضال مزدوج ضد تركيا والغرب قد تحتم عليه منذ البداية ان يكون نضالا وطنيا محليا ، بل ان استخدام تعبير «القومية» على السنة المصريين مثلا لم يكن يعني حتى وقت قريب ما نفهمه الان من هذه اللفظة المرادفة للعروبة ، وانما كانت تعني القومية المصرية والامة المصرية .

والمهم هو التأكيد على ان هذا التصور القومي لمصر لم يكن قط في مواجهة الفكرة العربية ، بل ظل دوما في مواجهة الجامعة الاسلامية . لم تكن الرؤيا القومية العربية واضحة ، ولكن الخلافة العثمانية كانت واقعا سلطويا مباشرا . لم يكن التوحيد القومي العربي برنامجا سياسيا مطروحا ، ولكن الامبراطورية التركية كانت واقعا جاثما . لذلك كان الطهطاوي — نبي النهضة الاولى — رمزا للوطنية المصرية التي حلت معادلة التقدمعلى اساس الثنائية التوفيقية بين«الاسلام الصحيح» و«الغرب الحديث». اما الافغاني فقد تبلبلت رؤياه بين الخلافة والقومية بسبب انتماءاته المتعددة . واما المسيحيون اللبنانيون فقد ركزوا على حضارة الغرب ، وكان من الطبيعي ان يناوئوا الخلافة الاسلامية لاكثر من سبب واحد . كان عبد الرحمن الكواكبي — وهو الاستثناء الوحيد — قد ندد بالاستبداد وجاهر بالعدل ، ولكنه لم يرفض الخلافة اذا كانت للعرب . وهو في ذلك يشبه التيار الاسلامي في الهند ، ويختلف قليلا عن تصور محمد عبده للخلافة ذات السلطة الروحية فقط . وكان احمد لطفي السيد لذلك عودة جريئة الى ينبوع الطهطاوي في زمن مختلف ، يهبط فيه الحلم الى ارض الواقع المغايرة لارض محمد علي . أسعف الواقع الجديد لطفي السيد بشق عصا الطاعة على الثنائية التوفيقية ، فقال بمصر والغرب الليبرالي ، دون الحاجة الى خلافة روحية او زمنية تركية او عربية ، بل اكثر من ذلك دون الحاجة الى التوفيق بين الاسلام والحضارة الجديدة ، وانما التوجه الى اوروبا مباشرة . انه في ذلك يصوغ تركيبا جديدا من الطهطاوي والمسيحيين اللبنانيين . وهو التركيب الذي يركز على «الوطن» كما دعا اليه الطهطاوي ، و«الحرية» التي نقلها عن الفرنسيين ، كما يركز على «العلم» و«فصل الدين عن الدولة» كما دعا اليهما الرواد اللبنانيون . ولكنه ينظر الى «الاسلام» كإحدى مراحل التاريخ المصري ، لا كدين يصلح للعالم أجمع كما كان يرى محمد عبده . وهو يأخذ عن الاسلام جانبه «الخلقي» لا جانبه

التشريعي . والمفارقة الرئيسية في تكوين احمد لطفي السيد انه ينتمي بالمنشأة الى الريف ، وبالمصلحة الطبقية الى كبار الملاك . غير انه في التعبير الايديولوجي كان اكثر التجسيدات البرجوازية لفكر النهضة الثانية ، فقد اتجه مباشرة الى الفكر الغربي ليأخذ عن كونت ورينان ومل وسبنسر افكارهم عن «التقدم البشري» شبه الحتمي كالقوانين الطبيعية ، و«سيطرة العقل» المطلقة على نواميس التطور، والاصول الليبرالية للحرية الفردية في الاقتصاد «دعه يعمل دعه يمر» وفي السياسة «التعاقد الحر ـ حقوق الانسان». كما اتجه الى جوستاف لوبون الذي نقل مبكرا الى العربية لاهتمامه وثنائه على حضارة العرب في العصر الوسيط . ومنه ـ كما يقول البرت حوراني ـ «تعلم المفكرون العرب فكرة الطبع القومي القائلة بأن لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت بنيته الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخي البطيء ولا تتغير الا ببطء والى حد ما ، وبأن في هذه البنية الذهنية عنصرين اساسيين : الاول عنصر العقل ، والثاني عنصر الطبع اي مجموعة المواهب» (ص ٢١٢ من الفكر العربي في عصر النهضة ـ الترجمة العربية) .

هكذا اصبحت فكرة الحرية ـ حرية الفرد وحرية الوطن ـ والفكرة القومية (ارض مصر وتاريخها) هما محور تفكير لطفي السيد ومدرسته التي انجبت الدكتور محمد حسين هيكل . والدكتور طه حسين ، وفتحي زغلول (شقيق سعد) ، وطلعت حرب ... وقد تفرعت عن هذا المحور مشكلات وقضايا فكرية عديدة . اولها ان «البحث عن الجذور» بات بحثا في التاريخ المصري القديم والوسيط والحديث ، وان «التراث» اصبح التراث الانساني وفي مقدمته تراث الاغريق ، وان «المعاصرة» هي اوروبا الحديثة منذ فجر النهضة . كانت هذه الدوائر الثلاث هي الرد الشامل لمرحلة النهضة الثانية على التحدي الغربي والتخلف العثماني معا . وبالرغم من ان الفكر الفرنسي ظل كما كان في مرحلة النهضة الاولى نبعا لا ينضب من الافكار والإلهام ، الا ان الفكر الانكليزي بدأ يزاحمه ويتخذ لنفسه مكانا واضحا ، بالاضافة الى الفكر اليوناني القديم . هكذا ترجم لطفي السيد ارسطو ، خاصة مؤلفه البارز «الاخلاق» حتى انه اضاف من مؤلفات الفيلسوف اليوناني الى مفهوم الحرية عند الليبراليين في القرن التاسع عشر ، بحيث انه خرج بتركيب جديد للحرية مؤداه ان للدولة وظائف محددة لا تتجاوز الامن الداخلي والخارجي والعدل ، وليس لها مطلقا ان تتدخل في شؤون القضاء وحرية الفكر والاعتقاد ، وما اليها من حريات المواطن الذي يحقق ـ بالحرية ـ ذاته الانسانية الحقيقية ، ويفجر طاقاته البشرية الخبيئة . ومن هنا اتجه نضاله السياسي نحو تقييد سلطة الخديو ، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري. كما اتجه نضالهالوطني نحو سداد الديونالاجنبية التي ستظلخطرا على الاستقلال ما دامت باقية ، وبناء الصناعة المصرية التي بدونها يستحيل تحقيق «الحرية المصرية» . وهكذا تدين نشأة الصناعات المصرية في العشرينات والثلاثينات من القرن الحالي لدعوة أحمد لطفي السيد وتنفيذ طلعت حرب مؤسس «بنك مصر» وشركاته للغزل والنسيج والتمثيل والسينما .

وهكذا ايضا كانت «المسالة الدستورية» التي اشعلت فتيل الثورة العرابية هي جوهر المرحلة الثانية لفكر النهضة المصرية ، ولكن «بالتدريج» و«الاعتدال» و«التعقل» الى آخر سمات «الصفوة المستنيرة» من ابناء الطبقة البازغة الذين تعلموا في الغرب . وهي في الحقيقة ــ سمات اجتماعية تختلف عن الجذور الاكثر عمقا للانتفاضة العرابية حيث كانت الثورة «بالعنف» تجسيدا لوضعيتها الاجتماعيةالاكثر تقدما ، والتي زاوجت بين مطالب الحكم الدستوري والديمقراطية الاقتصادية في آن واحد .

وهكذا اخيرا كانت «التربية» التي سبق لمحمد عبده ان ركز عليها تركيزا شديدا هي نفسها «أسلوب» لطفي السيد ومدرسته في اشاعة وترويج المبادىء الجديدة جنبا الى جنب مع النضال الحزبي . ومن الدلالات ذات الاهمية البالغة ترجمة احمد فتحي زغلول ومقدمته لكتاب ديمولان «مصادر تفوق الانجلوسكسونيين» .. فبالرغم من ان الوجه الرئيسي الذي يطالعنا به الكتاب هو التمجيد الجنوني للعنصر الانجلوساكسوني وفتوحاته الامبراطورية ، الا ان الوجه الآخر الذي توقف عنده فتحي زغلول طويلا هو روح المبادرة الفردية التي يفتقر اليها الوجدان والعقل المصريان . وكان لطفي السيد قد هاجم بعنف النظام التربوي القائم من ناحية على تخلف المدارس القرآنية القديمة ، وغربة مدارس الارساليات الاجنبية ، وبينهما تقع التربية البيتية الزغلة في التدهور بتلقين الاجيال الجديدة الافكار والقيم وأشكال السلوك القديمة .

وكان لطفي السيد ــ قبل ذلك ــ قد هاجم طويلا السياق التاريخي والاجتماعي للشخصية المصرية ، حيث ان الغزوات الهائلة ، والدكتاتوريات الاجنبية المتتالية، قد خلقت مجموعة من السلبيات الراسخة في مقدمتها العلاقة بين الفرد والسلطة، وهي علاقة محورها الخضوع والقهر والإذلال ، وما يتولد عن ذلك كله من اخلاقيات العبيد ، بدءا من النفاق حتى انعدام المبادرة الفردية ، وبالتالي الخلق والابداع والاستقامةالخلقية. اي ان لطفي السيد لم يكن شوفينياً في دعوته «المصرية» فهو يرى ان ما يجعل من المصري مصريا «انما هو ارادته في اتخاذ مصر وطنه الاول والوحيد» كما انه لا يرى تاريخ مصر الاجتماعي صفحة ناصعة البياض ، ولعله يرى السواد اكثر من البياض دون رؤية طبقية تكتشف الاسباب وتعلل النتائج ، وانما في ضوء «وطني» شبه مجرد هو انعكاس اجتماعي لمفارقة المجتمع الوليد وتعبيراته الايديولوجية المتناقضة .. «فالحزب الشعبي» الذي اسسه لطفي السيد ثم اصبح «حزب الامة» وبعدئذ «حزب الاحرار الدستوريين» يصوغ طبقيا طموحات الارستقراطية المصرية ، ولكنه على صعيد الفكر كان اكثر تقدما من ايديولوجيات ومواقف بعض الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية . ولعل موقف هذه المدرسة من قضايا المراة والادب والفن والثقافة عموما والصناعة ، يمنع المرء من التصنيف الميكانيكي والمتعسف لعلاقة الفكر بالمجتمع في الواقع المصري إبان عصر النهضة ، كما يضع أيدينا على خصوصية التجربة المصرية من

حيث تطورها الاجتماعي والثقافي معا ... ففي قضية المرأة كان الطهطاوي رائدا في ضرورة «العلم والعمل» للفتاة حتى لا يصاب نصف المجتمع بالشلل ، ومن ثم يصاب الانتاج بالخلل ، مما يؤدي الى تناقض حاد بين حتمية التطور ووسائله ، وبين علاقات الانتاج وقواه . كان ذلك ايام «الحلم» بالمجتمع البرجوازي . واقبل محمد عبده الى «الواقع» فاكتشف تبريرا من الشريعة الاسلاميــة للمساواة بين الرجل والمراة ، ولكن قاسم امين ـ خاصة في كتابه الثاني عن «المراة الجديدة» ـ هو الذي اكتشف العلاقة بين الحجاب الداخلي عند الرجل والحجاب الخارجي لدى المراة ، وهمزة الوصل بينهما هي عبوديتهما معا للدولة ، واسلوب الحكـم والقيم الموروثة على مر الزمان من القهر الاجتماعي والطغيان السياسي . امـا لطفي السيد وتلامذته فقد نظروا الى المراة من زاويتين : اولاهما الكيان الوطني لمصر الذي يكاد يشبه الكيان العضوي ، بحيث لا تستقيم صحته النفسيـة والحضارية والاجتماعية واحد اجزائه الرئيسية مريض ، والزاوية الثانية هـي الصعوبة التي تواجه «المثقفين» في العثور على زوجة تعادل «تربيتهم» ، ومن ثم فالتناقض العائلي يتعقبهم. سواء تزوجوا من «المصرية المستعبَدة او الاجنبيـة المتحررة » .

ولقد كان لطفي السيد مناخا فكريا اكثر منه مفكرا او زعيما ، وقد انعزل في وقت مبكر عن العمل السياسي ، واتجه الى تدريس الفلسفة بالجامعة التي يعود اليه بعض الفضل في تحويلها من جامعة اهلية الى جامعة رسمية تابعة للدولة . وقد كان هذا المناخ ـ النهضوي ـ هو الذي هيأ الدكتور هيكل لترجمة كتـاب «اميل» لجان جاك روسو ، وتأليفه لكتاب «ثورة الادب» . واهم من ذلك كلـه اكبابهعلى ابداع رواية «زينب» عام ١٩١٤ التي وضعها في الطبعة الاولى بغير توقيع او بتوقيع مستعار هو «مصري فلاح» . وذلك لانه كمحام من اسرة معروفة خشي على اسمه من ان يتلوث بالسمعة «الادبية» وبالذات حين يقترف كتابة هذا الفن الغريب المسمى «رواية» . هكذا اقترنت نشأة الرواية في بلادنا بالنهضـة البرجوازية كشأن ميلادها في الغرب . واذا كانت «حديث عيسى بن هشـام» للمويلحي بمثابة الإرهاص الذي لم يحسم الانقطاع عن عهد المقامة التقليدية فـان رواية «زينب» هي التي قامت بهذا العبء التاريخي . قبلها كانت رواية محمود طاهر حقي «عذراء دنشواي» (١٩٠٦) بذرة خصبة أوجزت المضمون الوطنـي للنضال ضد الاستعمار . أما «زينب» فكانت الثمرة الاولى ذات الشكل الرومانسي والمضمون المأساوي لوجدان العصر وعقله الممزق بين الريف والمدينة ، بين الجهل والمعرفة ، بين الحياة والموت ، بين الرجل والمراة ، بين الفصحـى والعامية . ولذلك اوجزت «الروح» اكثر مما ولدت «الجسد» ، بكل سلبيات الروح وبكارتها الاولى شبه البدائية .

وفي هذا المناخ «تألفت» اعظم قصص طه حسين ، أعني حياته منذ انخرط في سلك التعليم المدني وتمرد على الازهر ، الى التحاقه بالسوربون وعنايته الفائقة بأبي العلاء ، وضربته المدوية «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) كانت المواجهـة بين

التراث والعصر هي راية طه حسين في حياته قبل مؤلفاته ، كانت راية النهضة.
وفي هذا المناخ ايضا تلقف الشيخ علي عبد الرازق انتصار علمانية مصطفى كمال اتاتورك الذي «فض» الخلافة ، وكتب «الاسلام واصول الحكم» لا ليعطي شهادة وفاة لميت لفظ انفاسه ، وانما ليعلن حكم الاعدام على نظام لا زالت تتردد انفاسه .
وفي هذا المناخ كذلك ظهر سيد درويش ليقهر التخلف الموسيقي الموروث ، ويستقبل نفحات الموسيقى الحديثة ، وقد رصد لها من اوجاع الشعب الكادح خامة الخامات . وبعث مختار آيات النحت الفرعوني غير معزول عن تراث الاغريق والرومان . وكتب توفيق الحكيم «اهل الكهف» ليؤسس المسرح المصري الحديث دون ان يقطع الحبل السرّي بينه وبين التراث . وراح سلامة موسى يدعو للمدرسة القائلة بأن «مصر اصل الحضارة» وعبد العزيز فهمي ينادي بأعلى صوت ان العامية هي لغة الشعب ولا مانع من استخدام الحروف اللاتينية . وكان بيرم التونسي يذهب ويعود من المنفى ، ليصوغ آهات الشعب في الفاظ باقية . واحمد شوقي يتحول عن البعث الكلاسيكي الى الشعر الدرامي فيكتب خلال فترة قصيرة ١٩٢٧ ــ ١٩٣٢ اعظم ما ترك من التراث الفاجع لمصر القديمة والحديثة .

***

كانت مصر في ثورة ١٩١٩ وكأنها ترد الاعتبار الى احمد عرابي في شخص سعد زغلول . هبت جماهير الشعب في ثورة عاتية ضد القصر والاحتلال . وانجزت دستور ١٩٢٣ ، وتصريح ٢٨ فبراير (شباط) . كانت ثورة الطبقة المتوسطة بكل هشاشتها ومداخلاتها وتعقيداتها الاجتماعية والفكرية . وهي الطبقة التي كان منوطا بها ان تنجز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية . ولكن سعد زغلول الذي وصف العرب في ذلك الوقت بأنهم «صفر + صفر + صفر +» والذي وجه اول ضربة قاصمة لليسار المصري الوليد ، كان يلخص هوية الطبقة المرشحة لإشعال نور النهضة وإطفائه في اللحظة عينها ، كان يكشف ازمة البرجوازية المصرية مع التاريخ ، ومأساة المجتمع المصري مع النهضة .. ذلك ان الصدام بين الفكر والواقع اشعل الشرارة ، ولكن «المسار» الذي باعد بين وجهي العملة (الوطنية ــ القومية ، والحرية ــ العدل الاجتماعي) كان يعكس النهاية الفاجعة في مقدماتها المضيئة .

الفصل الثاني

نقطة النهاية البرجوازية لفكر النهضة المصرية

(١) مضى نصف قرن تماما على اعظم معارك العقل الليبرالي في مصر . كانت الجمعية الوطنية التركية قد الغت السلطنة – بعد انتصار مصطفى كمال – عام ١٩٢٢ واقامت خلافة رمزية ذات سلطات روحية فقط . وفي ٣ مارس ١٩٢٤ الغى أتاتورك «نظام» الخلافة العثمانية نهائيا . وفي عام ١٩٢٥ أصدر مثقف مصري شاب من ابناء الازهر وعلمائه ، ويعمل قاضيا شرعيا بمدينة «المنصورة» كتابا عنوانه «الاسلام واصول الحكم» اثار دويا هائلا لم يعرفه كتاب آخر منذ وصول «المطبعة» ارض مصر . هذا المثقف الازهري الشاب هو الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ – ١٩٦٦) . وقبل ان نتساءل عما احتواه «الاسلام واصول الحكم» حتى يحدث الزلزال الفكري والسياسي الذي صاحب ظهوره ، علينا ان نتذكر جملة أمور اهمها : ان الانكليز راوا في غياب الخلافة التركية فرصة سانحة لتنصيب ملك مصر – السلطان فؤاد سابقا – خليفة للمسلمين يستطيعون من خلاله السيطرة على بلاد الاسلام . وكان العرش المصري من جانبه طامحا في تولي هذا المنصب العظيم حتى ان مؤتمرا اسلاميا عاما للخلافة اقيم في مصر حوالي ذلك التاريخ ، واصدر مجلة تدعو الى الخلافة وشيد خلايا شعبية في الريف المصري تنظم هذه الدعوة . وكان الملك فؤاد في ذلك الوقت ايضا قد آثر

الحكم الاوتوقراطي المباشر ، فانقض على دستور ١٩٢٣ الذي انجزته ثورة ١٩١٩ ، كما انقض على حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول الذي فاز في الانتخابات بأغلبية ساحقة (في ٢٤ فبراير (شباط) ١٩٢٥) ، ولكن الملك اصدر مرسوما بحل البرلمان المنتخب في ٦ مارس (آذار) ١٩٢٥ اي في اليوم الذي كان مقـــررا لافتتاحه ، وعين احمد زيور باشا رئيسا للوزراء ، والف حكومة ائتلافية من حزب الاتحاد الذي يراسه يحيى باشا ابراهيم وحزب الاحـــرار الدستوريين الذي يراســـه عبد العزيز باشا فهمي .

في هذا المناخ صدر كتاب «الاسلام واصول الحكم» بقلم شاب ينتمي الى اسرة عريقة في العلم والثراء ، فبالرغم من انه لم يكن حزبيا على الاطلاق ، الا ان شقيقه مصطفى عبد الرازق كان عضوا بارزا في حزب الاحـــرار الدستوريين . وهنا يجب ان نلاحظ ان مدرسة لطفي السيد قد مضت في طريقين : الاول على الصعيد السياسي المباشر بتمثيلها الطبقي لاحد القطاعات الهامة من الارستقراطية المصرية التي اختلطت في عروقها الدماء شبه الاقطاعية بالدماء البرجوازية الكبيرة ، والطريق الآخر هو «الثقافة» التي هيأت لابناء البيوتات الكبيرة وخاصة من اغنياء الريف التزود بثمرات الفكر والادب والفلسفة والفن من الغرب ، حيث كانت حرية الفكر والتعبير من اهم المبادىء التي انطوت عليها هذه الثقافة . لذلـــك كانت «الازدواجية» بين الموقف السياسي والموقف الفكري لهذه الطبقة ـ وربما غيرها من الطبقات ـ من السمات (الخاصة) بالتجربة المصرية في الحكم والثقافـــة على السواء .

فسوف نتأكد من السياق التاريخي ان ليبرالية الاحرار الدستوريين تناقضت غير مرة مع التشريعات الملكية ضد الدستور وحريات الشعب الاساسية (١٤٧) ، كموافقتهم اصلا على الاشتراك في حكومة تألفت فيمواجهة الحزب الفائز بالاغلبية، بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان ، وموافقتهم على قانون يمنع الموظفين مـــن الاشتغال بالسياسة ، وموافقتهم على تشريع معاد لحرية الصحافة ! رغم ذلـــك كله فقد تصدت «الصفوة المستنيرة» من قادة هذا الحزب وشبابه ومثقفيه تصديا شجاعا وتاريخيا الى جانب «الاسلام واصول الحكم» في وجه الانكليز والملـــك والازهر وقطاعات واسعة منالراي العام (المتدين)، بينما وقفت المعارضة الراديكالية للاحتلال والعرش والممثلة في حزب الوفد وزعيمه سعد زغلول موقفا مناوئـــا

---

١٤٧ ـ راجع تفصيلا كتاب د. فاروق ابو زيد «ازمة الديموقراطية في الصحافة المصريـــة» خصوصا ما بين ص ٧٩ وص ١٠٣ ـ مكتبة مدبولي ـ القاهرة ١٩٧٦ وللمؤلف نفسه ايضا كتـــاب «الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر» خصوصا الفصل الاول من الباب الثاني (ص ١٣٣ ومـــا بعدها) والباب الثالث (ص ٢٠١ وما بعدها) ـ كتاب الاذاعـــة والتلفزيون ـ نوفمبر (تشريـــن الثاني) ١٩٧٤ .

للشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بالرغم من انها المعارضة الدستورية للحكم الاوتوقراطي ، ومن انها تجسد الطموحات الديمقراطية للثورة ١٩١٩ ... فالازدواجية اذن سمة بارزة وخطيرة من سمات التجربة المصرية حين نرى ان شرائح معينة في بعض الطبقات الرجعية سياسيا في احدى المراحل اكثر تقدما على صعيد الفكر ، بينما الشرائح الثورية من الطبقات المتوسطة اكثر تخلفا ، ومرد ذلك بالقطع هو الظروف الموضوعية لنشأة البرجوازية المصرية، وتداخل مصالحها وهياكلها الانتاجية وعلاقاتها الاجتماعية تداخلا مثيرا مع قوى التخلف :

ان الطبقة المتوسطة التي ثارت عام ١٩١٩ كانت رادارا اقتصاديا وسياسيا لمصالح الفئات التي تكونت منها ، ولكن عمودها الفقري المتخلف حضاريا (صغار الفلاحين والموظفين والحرفيين ومدرسي الالزامي) لم يتح لها الجهد الخلاق لتأصيل «فكري» مضاد لجذور الاوتوقراطية والثيوقراطية . كانت المصلحة الاقتصادية المباشرة (تكوين السوق المحلية) والصيغة السياسية المباشرة (الملكية الدستورية) هما «محرك» الطبقة نحو الديمقراطية . اما التركيب النظري لقضية الحرية ـ وعماده الفكر البرجوازي الليبرالي ـ فقد غاب عن «تكوين» الطبقة المتوسطة المصرية مما أوقعها في عديد من التناقضات وصلت بها في النهاية الى مأزق فاجع . اي ان ازدواجية حزب الوفد ومن يمثلهم اجتماعيا ، مصدرها الرئيسي التخلف الفكري الذي اتاح للقيم الزراعية شبه الاقطاعية ان تستولي على السواد الاعظم من (الجماهير) ، وغرس جرثومة التناقض بين هذه القيم والعلاقات الاجتماعية الجديدة ، وهي الجرثومة التي نخرت اسس البناء البرجوازي المصري وآلت بالمرحلة الثانية من (النهضة) الى السقوط .

ذلك ان الارستقراطية المصرية لم تكن مؤهلة تاريخيا لانجاز جوهر النهضة ـ رغم تقدم الصفوة المستنيرة وابداعاتها الثقافية ـ بحكم تمثيلها الطبقي لفئات اجتماعية يتناقض تطورها مع متطلبات الثورة الوطنية الديمقراطية . اي ان مشهد النهضة المصرية في الربع الاول من القرن العشرين ، كان على وجه التقريب نقيضا للمشهد في أواخر القرن الماضي حيث كانت هناك درجة من الاتساق بين التكوين الاجتماعي للثورة ـ النهضوية ـ المتعددة ، وربما كان من ثمار النكسة ما جرى بعدئذ من انفصال بين التكوين الاجتماعي والاطار الفكري حيث قادت الطبقة المتوسطة الثورة السياسية ، بينما قادت الطبقة الارستقراطية الثورة الفكرية . ولم يؤد هذا الوضع ـ بطبيعة الحال ـ الى التكامل المستحيل ، بل الى التمزق والارتداد .

وكانت قضية «الاسلام واصول الحكم» اولى النماذج وأعظمها وأخطرها على هذا الازدواج المركب في مسيرة النهضة .

***

كان فكر احمد لطفي السيد قد الغى الثنائية التوفيقية التي قالت بها المرحلة

الاولى من النهضة سواء في صورتها الحالمة عند الطهطاوي ، او صورتها الواقعية عند محمد عبده . الغاها حين استبعد «الاسلام» كطرف في معادلـــة التقدم ، واكتفى بجانبه الخلقي (القيم) دون جانبه التشريعي (العلاقات الاجتماعية) ، قائلا: ان المعادلة الجديدة تتكون من طرفين هما مصر والغرب . وكانت الترجمـــة السياسية لهذا التفكير هي الانسلاخ عن الخلافة العثمانية وفصل الدين عـــن الدولة وقيام حكم دستوري . وبالرغم من التباين بين فكر الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل ثم محمد فريد ، وفكر حزب الامة بقيادة لطفي السيد حول علاقة مصر بكل من تركيا وانكلترا (الغرب عموما)الا ان الجامعة الاسلامية كمحور للاهتمام المصري العام انزوت شيئا فشيئا، وما ان الغت الثورة الكمالية الخلافة العثمانية نهائيا عام ١٩٢٤ حتى اصبح المناخ مهيئا — موضوعيا — لتقنين «الفكر» المتخلف عن هذا الانهاء .

وقد صدرت عدة بيانات في تركيا وغيرها من البلدان الاسلامية (السنيـــة) لتساوم هذا الالغاء او تبرره او تعارضه . ولكن مصر من بينها جميعا — وفيهـا الجامع الازهر — راحت تغلي بين ارادة الانكليز والملك فؤاد من ناحية ، والصوت الجديد الجريء الذي رفعه القاضي الشرعي الشاب علي عبد الرازق من ناحية اخرى .. فقد كان سؤاله الظاهري : هل الخلافة اصل من اصول الدين الاسلامي؟ اما سؤاله الجوهري فكان : هل يصلح الاسلام — او غيره من الاديان — نظامـا للحكم ؟ اي ان علي عبد الرازق ، القادم من الازهر كالطهطاوي ومحمد عبده ، اراد ان يخطو بعدهما خطوة ابعد واكثر جذرية ، هي الخطوة ذاتها التي (دعا) اليهـــا لطفي السيد ولكن الشيخ عبد الرازق هب (يؤصلها) بصفته من اهل الاختصاص. كان يدري ان هناك الفكرة الثيوقراطية القائلة بأن سلطة الخليفة مستمدة مـــن الله مباشرة ، وان هناك الفكرة التي تدعي الديمقراطية فتجعل سلطة الخليفـــة مستمدة من الامة بالبيعة والاجماع ، وان انتهت في النهاية الى الاوتوقراطية . وقد اراد علي عبد الرازق ان يفند كلا الدعوتين على النحو التالي (١٤٨) :

● نفى ان يكون ورد في القرآن او الاحاديث اي نص حول الخلافة كنظـــام سياسي يتبعه المسلمون . أما الاجماع فقال بشأنه انه باستثناء الخلفاء الثلاثـة الاول ، لم تقم الخلافة بالاجماع بل بالسيف . وروى العديد من الامثلة اشهرها قصة يزيد بن معاوية ، وقال : ان ازدهار العلوم والفنون في ذروة تألق الحضارة العربية ، ما عدا علم السياسة ، له دلالة على ان الحكم كان استبداديا مطلقا . ثم نفى ان تكون الخلافة ضرورية للدفاع عن الاسلام لان دين الله لا يحتاج الـــى خليفة يذود عنه ، واكد على ان القرآن لم يحدد شكلا معينا للحكومة ، بل اشار

---

١٤٨ — يعتمد الباحث على النسخة المحققة حديثا لكتاب «الاسلام واصول الحكم» — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت ١٩٧٢ .

فحسب الى ضرورتها ايا كان نوعها ، اما الخلافة «فليس بنا من حاجة اليها لامور ديننا ولا لامور دنيانا ، فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين» .

● ضرب مثلا بقول المسيح «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» وتساءل ما اذا كانت «الدولة» جزء جوهري من رسالة النبي ام انها لم تكن كذلك . في الحالة الاولى ينبغي ـ وقد أتم النبي رسالته بوفاته ـ ان تكون أركان الدولة التي يريدها قد شيدت ، وهذا لم يحدث على الاطلاق لا بالاشارة ولا بالتنفيذ ، فالهيكل الرئيسي للدولة (كميزانيتها ودواوينها للشئون الخارجية والداخلية والقضاء والجيش) لم يكن قائما ايام النبي الذي لم يتحدث عن شكل الشورى وكيف يكون. وفي الحالة الثانية ، وهي الارجح ، فان الدولة ونظامها السياسي لم يكن جزءا من رسالة النبي والإمامات دون تمامها . والأدق هو ان الرسول جاء ليبلغ الناس دينا لا نظاما للحكم ، وهو رسول «كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ، ولا داعيا الى ملك» . وقد استشهد المؤلف بخمس وأربعين آية من القرآن ، والعديد من الاحاديث التي تبرهن على ان الرسول كان رسولا ولم يكن قط حاكما ، كان نبيا ولم يكن ملكا .

● قال الشيخ علي عبد الرازق ايضا : ان الاسلام كدين هو دعوة عالمية ، ولكن العالم كله لا يستطيع ان ينتظم في دولة واحدة او نظام سياسي واحد «فذلك مما يوشك ان يكون خارجا عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به ارادة الله» . كذلك فان النبي حين مات لم يعين بعده خليفة أو حاكما ، ولم يحدد نظاما للشورى او البيعة . كما ان الرسالة قد تمت بانتهاء حياة النبي ، وبالتالي فالزعامات القادمة من بعده لا «تخلفه» في رسالته الدينية التي انتهت بالفعل ، بل هي زعامات مدنية سياسية . وكان ابو بكر اول من أطلق على نفسه لقب «خليفة» ، وكان ذلك من جانبه تجاوزا .. فالنظام الذي حكم به هو اجتهاد دنيوي لا علاقة له بأسس الدين . والدولة الجديدة التي اقامها ابو بكر هي دولة عربية وليست دولة اسلامية ، عرفت الامارة والامراء والوزارة والوزراء ، لاول مرة . ويسوق المؤلف دليلا على ذلك ان الذين لم يبايعوا ابا بكر لم يكفروا ، بعكس الذين انكروا الرسول، لأن حكم ابي بكر سياسي يقبل الجدل ، بينما كانت الرسالة وحيا إلهيا .

● ويختتم صاحب «الاسلام وأصول الحكم» كتابه قائلا : «تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين ، أضلوهم عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق ، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين ، وباسم الدين ايضا استبدوا بهم واذلوهم ، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة ، وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم ؛ فصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعا ، حتى في مسائل الادارة الصرفة ، والسياسة الخالصة» الى ان يقول في الاسطر الاخيرة : «لا شيء في الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الامم الاخرى ، في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا اليه ،

وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما انتجت العقول البشرية وامتن ما دلت تجارب الامم على انه خير أصول الحكم» .

***

هذا هو كتاب «الاسلام واصول الحكم» هدفه الشامل فصل الدين عن الدولة، اي نزع الرداء «الثيوقراطي» للحكم . وهدفه الموضعي المحدد هو الاخذ بالقوانين الوضعية للنظام السياسي ، اي نزع الرداء «الاوتوقراطي» للحكم ، وهي خطوة ابعد كثيرا من البحث عن «نصوص» دينية تحرم الكهنوت والدكتاتورية ، وهي ايضا خطوة ابعد كثيرا من «التوفيق» بين نصوص الشريعة وقوانين العصر الحديث ، لذلك كان لا بد ان تقف في وجه الكتاب ومؤلفه قوى متباينة الاصول والمنابع والاتجاهات والوسائل والغايات . وكان الشيخ علي عبد الرازق قد بدأ كتابه بعد البسملة «اشهد ان لا إله الا الله ، ولا اعبد الا اياه ، ولا اخشى احدا سواه . له القوة والعزة ، وما سواه الا ضعيف ذليل» . والرمز واضح لا يحتاج الى بيان ان الشيخ يغمز الجالس على العرش بدءا من السطر الاول في الكتاب . لذلك كان لا بد من ان تتشكل طلائع الحملة من الملك والانكليز وحزب الاتحاد ممثل القطاع غير المستنير من الارستقراطية المصرية . وكان لا بد ان تتجسد الحملة في اهل الاختصاص من «علماء الدين» . وكان لا بد اخيرا من ان يلتحق بالحملة عنصر التخلف الفكري لدى ممثلي الطبقات الشعبية وفي مقدمتهم زعيم ثورة ١٩١٩ سعد زغلول [١٤٩] .

هكذا تم اولا ، الايحاء الملكي الى (هيئة كبار العلماء) بالازهر ، ان تستدعي الشيخ علي عبد الرازق لتحاكمه وفقا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة (١٩١١) ونصها «اذا وقع من احد العلماء أيا كانت وظيفته او مهنته ما لا يناسب وصف العالمية ، يحكم عليه من شيخ الجامع الازهر باجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء ، المنصوص عليها في الباب السابع من القانون ، باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن في هذا الحكم . ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الازهر والمعاهد الاخرى ، وطرده من كل وظيفة ، وقطع مرتباته من اي جهة كانت ، وعدم اهليته القيام بأي وظيفة عمومية دينية كانت او غير دينية» . والمعروف ان هذا القانون وضعه الخديو عباس حلمي الثاني ضمن قوانين اخرى لتكميم الازهر ؛ على اثر النشاطات الفكرية والوطنية التي لوحظت بين جنباته . المهم ان هيئة كبار العلماء اجتمعت في ١٢ اغسطس

---

١٤٩ ـ تراجع في هذا الصدد المقدمة الوثائقية التي كتبها د. محمد عمارة للنسخة الجديدة المحققة من كتاب الشيخ علي عبد الرازق (من ص ٥ الى ص ١١٠) .

(آب) ١٩٢٥ برئاسة الامام الاكبر محمد ابو الفضل شيخ الجامع الازهر وحضور ٢٤ عضوا آخر وكذلك (المتهم) الشيخ علي عبد الرازق الذي دفع شكلا أول الامر بعدم اختصاص الهيئة الموقرة بالنظر في (قضيته) . ولكن الهيئة رفضت هذا الدفع الفرعي ، وحكمت عليه بعد اقل من ساعتين بما نصه (حكمنا نحن شيخ الجامع الازهر باجماع اربعة وعشرين معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علـــي عبد الرازق ، احد علماء الجامع الازهر والقاضي الشرعي بمحكمـــة المنصورة الشرعية ومؤلف كتاب «الاسلام واصول الحكم» من زمرة العلماء) .

كان هذا الحكم يقتضي طرد الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته في القضاء . وكان عبد العزيز باشا فهمي وزيرا للحقانية (العدل) في حكومة زيور باشا الغائب حينذاك ، وقد حل مكانه بالنيابة يحيى باشا ابراهيم . الوزير هو رئيس حزب الاحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالانكليز ، والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد الوثيق الصلة بالملك . وبدت الفرصة مزدوجة في الافق : فالملك قـــد ساءه موقف المثقف الازهري من الخلافة وهو الطامع فيها . ورئيس حزب الإتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الاحرار ولو على انقاض الائتلاف الحكومي . كانت الفرصة مزدوجة ، فالملك لا ينسى لعبد العزيز فهمي انه رفض يوما حصوله على صفقة من الاراضي الزراعية الخصبة بمبادلة نقل قيمتها اربعة أضعاف ، ويحيى باشا ابراهيم لا ينسى له انه رفض تعيين نجله في منصب استثنائي بسلـــك القضاء .

لذلك بدات الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ عبد الرازق بطرده من وظيفته . ولكن الوزير آثر ان يرسل القضية برمتها الى «لجنة قسم القضايا» بالوزارة لابداء الراي حيث انه يشك في المقصود من المادة التي حكم بمقتضاها . وقال ان اسماعيل صدقي باشا والمرحوم فتحي باشا زغلول هما اللذان وضعا قانون الازهر عام ١٩١١ ، وأن الفقرة الاولى من المادة ١٠١ مقصود بها السلوك الشائن ، وليس الخطأ في الرأي ، وأن النص الفرنسي لهذه الفقرة ترجمته الحرفية «الذي يرتكب فعلا مزريا بوصف العالمية». ولكن رئيس الوزراء بالنيابة لم يعجبه هذا الموقف ، فاستصدر مرسوما ملكيـــا يعفي عبد العزيز فهمي من منصبه الوزاري . غير ان حزب الاحرار الدستوريين انتقم لرئيسه بسحب وزيريه الباقيين من الحكومة وانفض الائتلاف . واستطاع الوزير الجديد ــ علي ماهر باشا ــ ان يشكل مجلسا للتأديب من مفتي الديار المصرية وبعض مشايخ القضاء الشرعي اجتمع في ١٧ سبتمبر (ايلول) ١٩٢٥ وقرر «باجماع الآراء اثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته» . ورغم ذلك كله، لم يستطع جلالة الملك فؤاد الاول ــ ولا ابنه من بعده ــ أن يصبح خليفـــة المسلمين .!!

اين كان الانكليز في هذه القضية ، وهم حلفاء العرش من ناحية ، وأصدقاء الاحرار الدستوريين من ناحية اخرى ؟ نشرت «الاهرام» في ١٤ (ايلول) سبتمبر

١٩٢٥ عن التايمز البريطانية قولها «.. بعد ان اقصي الخليفة الاخير من تركيا ، اقترح عقد مؤتمر في القاهرة من زعماء السنيين لتعيين خليفة . ولاسباب عديدة تعذر عقد المؤتمر في مارس (آذار) ١٩٢٥ ، ولكن ترجو السكرتارية التي تألفت في الازهر ان يعقد المؤتمر في الربيع القادم ، والمعتقد ان علماء الديـــــن في مصر يحبذون ترشيح الملك فؤاد للخلافة . وليس ثمة ما يدعو الى القول بأن الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوي عليه من تقدير ظاهر لتمسكـــــه بالمبادىء الدينية الصحيحة» . وجريدة التايمز لا تتكلم في السياسة وحدها ، فهي تعرف جيدا الاهمية الفكرية الفائقة لكتاب الشيخ علي عبد الرازق الذي تقول عنه كمـا نشرت «الاهرام» في ١٦ (ايلول) سبتمبر ١٩٢٥ «.. اما الشيخ علي عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم امين في آرائهما الفكرية» . وفي ١٨ (ايلول) سبتمبر ١٩٢٥ تنقل «الاهرام» عن «المورننغ بوست قولها الصريح : «ان الازمـــة الحالية رمز للاشارة الاولى التي تشير الى انقلاب الشعور ضد نفوذ عال» .

هذا ما صرحت به الصحافة الانكليزية مما يؤكد الدور النشيط لبريطانيا في محاولة نقل الخلافة الى مصر ، ومساندتها العملية للملك فؤاد في ازمـة كتاب «الاسلام واصول الحكم» ، ولكن ما موقفها من اصدقائها التقليديين مزدوجـي الشخصية الذين وصلوا في الدفاع عن حرية الفكر والتعبير حدا انفض معـــه الائتلاف المعادي اصلا لحزب الاغلبية ، واهتزت معه الحكومة التي شاركوا فيها رغم غياب الدستور وتعطيل البرلمان ؟ نشرت جريدة «الاخبار» لسان حـــــزب «الاتحاد» في ٧ (ايلول) سبتمبر ١٩٢٥ تصريحا لدار المعتمد البريطاني نقلته عنه وكالة رويتر وجاء فيه «أن دار المعتمد البريطاني نظرا لوصف المسألة بانها دينية، لم تتدخل ، عملا بالتقاليد التي جرت عليها من قبل في مثل هذه الاحوال» . وكان الكلام موجها ــ بهذا الاسلوب الملتوي ــ الى «الاصدقاء» حتى يعـــذروا بريطانيا . ولكن الوثائق السرية لوزارة الخارجية البريطانية التـي نقل عنهـــا الصحفي المصري محسن محمد (١٥٠) ما ورد فيها عن قضية «الاسلام واصـــول الحكم» تعطي الدليل الدامغ على هذا الموقف المنافق للحكومة البريطانية . يقــول المندوب السامي بالوكالة نيفيل هندرسون في برقية رقم ٦٥١ بتاريخ ١٢ (ايلول) سبتمبر ١٩٢٥ الى رئيس الوزراء اوستن تشمبرلن ان يحيى باشا ابراهيم جاءه منفعلا «حاولت جهدي ان اهدئه . واخبرته انه بالنظر الى الطابع الديني للخلاف، فان الموضوع من نوع لا يستطيع معه قصر الدوبارة (مقر المندوب الســامـــي البريطاني في القاهرة حينذاك) ان يبت بشيء» . وفي مكان آخر من البرقيـــة البالغة الطول «ركزت جهدي قدر الامكان للمحافظة على الائتلاف التام ، او اذا تعذر ذلك تخفيف الصدمة الناجمة عن تمزق الائتلاف بحيث نضمن ان يظـــل الاحرار الاكثر اعتدالا ، مؤمنين بأن سقوط سعد زغلول هو هدفهـــم الرئيسي .

---

١٥٠ ــ جريدة «الجمهورية» المصرية ــ ٤ تموز (يوليو) ١٩٧٥ .

فالنزاع بين الحزبين لا يعني حكومة جلالة ملك بريطانيا الا من حيث انه يضاعف او يقلل من فرصة هزيمة سعد في الانتخابات» .

هكذا كان موقف الاستعمار البريطاني من «الخلافة» موقفا مؤيدا للفكر الثيوقراطي ـ رغم استمتاع بريطانيا بفصل الدين عن الدولة ـ وهكذا كان موقفه من دكتاتورية الملك والاقليات الارستقراطية الحاكمة في غياب الدستور ، موقفا مؤيدا للفكر الاوتوقراطي ، رغم إستمتاع بريطانيا بالنظام الليبرالي !

وذلك كان الوجه السياسي المباشر للقضية ، فكيف طالعتنا الوجوه الفكرية ؟

***

ربما كانت حيثيات حكم هيئة كبار العلماء هي الوثيقة الفكرية الرئيسية التي عارضت كتاب «الاسلام واصول الحكم» في نقاط سبع محددة هي :

١ ـ انه جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في امور الدنيا . ٢ ـ وأن الدين لا يمنع من ان جهاد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لابلاغ الدعوة الى العالمين . ٣ ـ وان نظام الملك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، كان موضوع غموض او ابهام او اضطراب او نقص ، وموجبا للحيرة . ٤ ـ وان مهمة النبي ، صلى الله عليه وسلم، كانت بلاغا للشريعةمجردا عن الحكم والتنفيذ. ٥ ـ وإنكار اجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام ، وعلى انه لا بد للامة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا . ٦ ـ وإنكار ان القضاء وظيفة شرعية . ٧ ـ وأن حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده ، رضي الله عنهم ، كانت لا دينية .

وقد ردت الوثيقة على هذه النقاط معارضة راي المؤلف بشأنها ، مستشهده بآيات من القرآن وببعض الاحاديث النبوية . وفور اقرار الحيثيات ابرق شيخ الازهر الى القصر الملكي ما نصه : «صاحب السعادة كبير الامناء بالنيابة ، بالاسكندرية . . ارجو ان ترفعوا الى السدة العلية الملكية ، عني ، وعن هيئة كبار العلماء ، وسائر العلماء ، فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على ان حفظ الدين في عهد جلالة مولانا الملك من عبث العابثين وإلحاد الملحدين ، وحفظت كرامة العلم والعلماء . وانا جميعا نبتهل الى الله ونضرع اليه ان يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ، ورافعا لشأن الاسلام والمسلمين ، وان يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكي الامير فاروق ، ولي عهد الدولة المصرية . انه سميع مجيب . توقيع . شيخ الجامع الازهر» .

وكان الشيخ محمد رشيد رضا هو اول من كتب «في صحيفته المنار» يقول : «لا يجوز لمشيخة الازهر ان تسكت عنه ـ اي عن المؤلف ـ لئلا يقول هو وانصاره ان سكوتهم عنه اجازة له او عجز عن الرد عليه» . كانت هذه الكلمات هي الاشارة ـ الملكية ؟ ـ الاولى لمحاكمة الكتاب والمؤلف ، غير ان رشيد رضا تابع نقده قائلا :

ان الكتاب هو آخر محاولة يقوم بها اعداء الاسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل (١٥١) . اما الشيخ محمد بخيت فنسب الى علي عبد الرازق تبنيه لنظرية السير توماس ارنولد التاريخية المعادية لاجماع الفكر الاسلامي بكامله . وكانت اخطر الردود للشيخ محمد الخضر حسين في كتابه «نقض كتاب الاسلام واصول الحكم» الذي اهداه الى «خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الاول ملك مصر المعظم» وبرهن فيه على ان المسلمين عرفوا العلوم السياسية كغيرهم كقول احسن بن ابي الحسن البصري «كن للمثل من المسلمين اخا ، وللكبير ابنا ، وللصغير آبا» وكقول معاوية «لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت .. اذا شدوها ارخيتها واذا ارخوها شددتها» وكقوله ايضا «أن لا أحول بين الناس وبين السنتهم ، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» . ويعلق احمد بهاء الدين في كتابه «ايام لها تاريخ» بأن هذه الاقوال «من قبيل الحكم المأثورة ، وهي شيء آخر تماما غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقي» . ويلاحظ ايضا ان الشيخ لم ينتبه وهو يضرب المثل بكلمة معاوية الاخير انه يسوق دليلا على الاستبداد السياسي الذي يريد ان ينكره ، فمعاوية يقول : «انه يترك الناس احرارا يقولون ما يشاءون ما داموا لا يمسون سلطانه» (١٥٢) . ولكن الغريب حقا ان محمد عمارة ـ محقق كتاب «الاسلام واصول الحكم» وجامع وثائقه وكاتب مقدمته ـ يشيد بهذه الدراسة للشيخ الخضر حسين ، ولعل مأخذه الوحيد عليها ان صاحبها أهداها الى جلالة الملك ! ويضيف محمد عمارة مجموعة من الانتقادات الى الشيخ علي عبد الرازق وكتابه ، بعضها خاص بالمنهج ويبدو فيه الناقد ، وكأنه على يسار المؤلف يطالبه تقريبا بما قد يطالب به احد الباحثين عام١٩٧٥ لا عام١٩٢٥ ، وبعضها الآخر يخص ادوات البحث ويبدو فيها الناقد وكأنه على يمين المؤلف حين يطالبه بما قد يطالب به من عاش في القرن الثاني او الثالث الهجري .!

ان اكثر المواقف المتخلفة دلالة هو بالطبع موقف سعد زغلول ، الذي يستبعد ان يكون «نكاية» سياسية في الائتلاف الوزاري بقدر ما هو «قناعة» عقلية خالصة ، يقول «قرات كثيرا للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الاسلام حدة كهذه الحدة في التعبير ، على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق .. لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته ، وإلا فكيف يدعي أن الاسلام ليس مدنيا ، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟ فأية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الاسلام ؟ هل البيع او الاجارة او الهبة ، او اي نوع آخر من المعاملات ؟ الم يدرس شيئا من هذا في الازهر ؟ أولم يقرا ان امما كثيرة حكمت بقواعد الاسلام فقط عهودا طويلة كانت انضر العصور ؟ وأن امما لا

---

١٥١ ـ «المنار» ـ المجلد ٢٦ ص ١٠٤ ـ عدد ٢١ يونيو (حزيران) سنة ١٩٢٥ .

١٥٢ ـ احمد بهاء الدين ، «ايام لها تاريخ» ، الطبعة الثالثة ، دار الكاتب العربي ـ القاهرة ١٩٦٧ (ص ٢٢٦) .

تزال تحكم بهذه القواعد ، وهي آمنة مطمئنة ، فكيف لا يكون الاسلام مدنيا ودين حكم ؟» الى ان يقول : «.. وما قرار هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ علي من زمرتهم الا قرار صحيح لا عيب فيه ، لان لهم حقا صريحا ـ بمقتضى القانون ، او بمقتضى المنطق والعقل ـ ان يخرجوا من يخرج على انظمتهم من حظيرتهم . فذلك امر لا علاقة له مطلقا بحرية الراي التي تعنيها السياسة» (١٥٣) .

وذلك هو راي زعيم الاغلبية الشعبية وممثل الشريحة البرجوازية الاكثر تقدما ، ولعله كان اكثر حدة مما جاء في جريدة «الاخبار» لسان حال حزب الاتحاد المناوىء له سياسيا واجتماعيا ، باستثناء الالفاظ الخشنة التي استخدمتها الجريدة المذكورة ضد الكتاب ومؤلفه والحزب الذي يسانده . ان هذا التناقض الفاجع بين التمثيل السياسي والاجتماعي لحزب الطبقة المتوسطة (الوفد) ورؤاه الفكرية في القضايا الجوهرية يزيد مسيرة «النهضة» انفصاما بين قاعدتها المادية وافكارها . اية انتكاسة لحقت بهذه المسيرة بعد ان خلت مسودة دستور الثورة العرابية من النص على دين للدولة ، فاذا بقائد ثورة ١٩١٩ يستهجن كتابا يعارض الحكومة الدينية !!

هذا بينما كان الفكر الليبرالي موزعا بين «المثقفين» ذوي الانتماءات المختلفة ، كمجلة «الهلال» التي قالت في عدد (تموز) يوليو ١٩٢٥ : «ان كل امة اسلامية حرة في انتخاب من تريده حاكما عليها ، وسواء كان الاستاذ علي عبد الرازق قد وفق الى ان يسند نظريته هذه الى الدين ـ كما نعتقد ـ أم لم يوفق ، فان هذه النظرية تتفق واصول الحكم في القرن العشرين ، الذي يجعل السيادة للامة دون سواها من الافراد مهما كانت ولادتهم او ميزاتهم الاخرى» . وتبرر مجلة «المقتطف» في عدد (آب) اغسطس ١٩٢٥ وقفتها الى جانب الكتاب «لا لاننا نعتقد ان كل ما قاله حضرة القاضي علي عبد الرازق وامثاله قرين الصواب وخال من الخطأ ، بل لان قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب» . ويعلق سلامة موسى في «هلال» اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٥ بأن لعلي عبد الرازق «الحق في ان يكون حرا يرتأي ما يشاء من الآراء دون ان ان يقيد بأي قيد سوى الاخلاص» ، وحتى «الوفد» لم يخل من صوت ليبرالي كأحمد حافظ عوض يكتب في «كوكب الشرق» بتاريخ ١٧ (آب) اغسطس ١٩٢٥ متسائلا : «هل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجبه ؟ أم لها غير الدستور نظاما خفيا تمتد خلال ظلماته ايد تفتك بما قرر الدستور من حقوق ؟» .

ولكن الذي قاد الحملة الى جانب الكتاب ومؤلفه وضد التخلف الفكري المخيف والموقف السياسي المشين ، كان بطبيعة الحال حزب الاحرار الدستوريين عبر

---

١٥٣ ـ نقلا عن كتاب سكرتيره محمد ابراهيم الجزيري «سعد زغلول ـ ذكريات تاريخية طريفة» ـ كتاب اليوم ـ القاهرة (ص ٩٢) .

جريدته «السياسة» وباقلام صفوة المثقفين في ذلك العصر كالدكتور طه حسين ، والدكتور هيكل، والدكتور منصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد القادر المازني. ولقد كان جوهر كتابات هؤلاء جميعا هو نفسه جوهر كتابات الليبراليين المصريين غير المنتمين الى حزب الاحرار: الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في اعلان ما يراه حقا. اي ان الدفاع كان في واقع الامر عن «الشكل» بغض النظر عن المضمون . لذلك كان العمل الفكري الهام الذي قدمته «السياسة» هو مقتبساتها عن الامام محمد عبده (عدد ٦ يوليو (تموز) ١٩٢٥) الذي يعد كتاب «الاسلام واصول الحكم» تطويرا شجاعا لها . وقد رتب الاستاذ محمد عمارة في دراسته الوثائقية هذه المقتبسات على النحو التالي : (١) قال الشيخ محمد عبده ان الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» . (٢) «وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير عن الشر» و«ليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه» . (٣) «ان الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم» . (٤) «لم يقتتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لاجل ان ينصروا عقيدة ، ولكن لاجل ان يغيروا شكل حكومة» . (٥) «اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان لا يجوز حمله على الكفر» .

ان الاستشهاد بأقوال الامام محمد عبده تعني ان تفكيره كان مقبولا من الراي العام ، كما تعني قرابة ما بين «الاسلام واصول الحكم» وهذا التفكير . واذا كان نضال محمد عبده قد انتهى بنفيه امدا من الزمن ثم عودته ومباركته لنظرية «المستبد العادل» فالى اين انتهى نضال الشيخ علي عبد الرازق ؟.

***

نشرت جريدة «السياسة» بتاريخ ١٣ (آب) اغسطس ١٩٢٥ مذكرة الشيخ علي عبد الرازق ردا على الملاحظات السبع التي وجهتها اليه – كإتهامات – هيئة كبار العلماء بالازهر . ونحن نذكر ان الشيخ قد أصر امام الهيئة المذكورة على كل ما جاء في الكتاب . وهو في رده المطول على التهم ينفيها بقوله انها لم ترد اصلا في الكتاب . وهو بالطبع رد ضعيف ومساومة على الراي تشكل احدى درجات التراجع . انه من جهة لم يتخل عن الكتاب ، ولكنه يرفض من جهة اخرى ان «يتهم» بما جاء في بيان هيئة كبار العلماء . ويلاحظ ان هذا الايحاء بالتراجع قد التقطته صحافة تلك الايام فيما نشر له من احاديث اقتطف منها الكثير محمد عمارة في كتابه الوثائقي عن القضية كلها . واهم هذه الاحاديث ادلى به الى جريدة «بورص اجبسين» ونقلته «السياسة» في عدد ١٤ (آب) اغسطس ١٩٢٥ وفيه يؤكد «ان فكرة الكتاب الاساسية التي حكم من اجلها هي ان الاسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب ان يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في ان تنظم الدولة طبقا للاحوال الفكرية

والاجتماعية والاقتصادية التي نوجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن» . وقال : «ان الخلافة ليست نظاما دينيا ، والقرآن كما قلت في كتابي «لم يأمر بها ولم يشر» ثم «ان النبي لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط ان ينشىء حكومة او دولة ، فقد كان رسولا بعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا». هذه التصريحات الحاسمة تتناقض مع نغمة المذكرة ، كما تتناقض مع «نهاية» الشيخ علي عبد الرازق حيث منع اعادة نشر كتابه حتى وفاته عام ١٩٦٦ ، ويقال انه أوصى بعدم نشره على الاطلاق مما اثار قضية اخرى بين ورثته والاستاذ محمد عمارة ومجلة «الطليعة» حين نشرت النص الكامل قبل ان يضمه كتاب . كذلك فانه لم يكتب شيئا ذا بال طيلة اربعين عاما ، واستعاده الازهر مرة اخرى الى هيئة كبار العلماء في عهد الملك فاروق .

هذه النهاية المثيرة للعجب والاسى تدعو الى التأمل من جملة زوايا :

● اولها ان الشيخ علي عبد الرازق لم يكن استثناء بين الليبراليين المصريين سواء في المقدمات او النتائج ، فقد تألقوا فجاة وانطفأوا فجاة بين انكسار الثورة العرابية وانكسار ثورة ١٩١٩ .

● ان اليقظة المفاجئة والموت المفاجىء للعقل الليبرالي المصري يعكسان التناقض الفادح الثمن بين الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي رفعت لواء هذا العقل على صعيد الفكر وداسته تحت الاحذية على صعيد المصالح الطبقية ، وبين الطبيعة الاجتماعية للطبقة «الثورية» على الصعيد السياسي و«المتخلفة» على صعيد البنية الفكرية .

● لقد وصلت قضية «الاسلام واصول الحكم» – وعمودها الفقري فصل الدين عن الدولة – الى ذروة التعارض الذي لا يلتئم بين الاعتماد على شواهد الدين (القرآن والسنة) ، والتوصل الى نتائج غير دينية .. فاللعب على «ارض» الآخرين لا يقود بالضرورة الى كسب الجولة .

غير ان التناقض بين القاعدة المادية للثورة والقيم الفكرية للتقدم ؛ قد اثمرت معادلة يستحيل حلها في ظل البرجوازية المصرية .

★★★

(٢) لم يكد العام يكتمل على قضية «الاسلام واصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق ، حتى استيقظ الراي العام المصري من جديد على «محاكمة ثانية» عالية الضجيج ، لم تختص بالنظر فيها هذه المرة هيئة كبار العلماء بالجامع الازهر ، وانما تولت التحقيق فيها النيابة العامة مباشرة بعد حصار عنيف للمتهم في البرلمان والجامعة والازهر والصحافة والشارع جميعا وفي وقت واحد . تلك كانت محاكمة الدكتور طه حسين المدرس حينذاك بالجامعة الرسمية الحديثة الولادة ، لانه جمع بعض المحاضرات التي يلقيها على طلابه واصدرها في كتاب عنوانه «في الشعر الجاهلي» ضمن مطبوعات دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ، واذا

ببلاغ من طالب ازهري يدعى خليل حسنين مؤرخ في ٣٠ مايو ١٩٢٦ «الى سعادة النائب العمومي» يتهم فيه طه حسين بأنه اصدر كتابا يشتمل على «طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم» . ثم وصل «سعادة النائب العمومي» خطاب آخر اكثر خطورة لان صاحبه هو شيخ الجامع الازهر شخصيا يوجز فيه تقريرا لعلماء الازهر حـــول كتاب طه حسين المذكور «كذب فيه القرآن صراحة ، وطعن فيه على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى نسبه الشريف ، واهاج بذلك ثائرة المتدينين ، واتى فيه بما يخل بالنظـم العامة ، ويدعو الناس للفوضى» . وطالب الامام الاكبر «اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة» وارفق بالبلاغ صورة من تقرير العلماء . وفي ١٤ (ايلول) سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنا ببلاغ ثالث الى «سعادة النائب العمومي» ضد طه حسين وكتابه الذي «طعن فيه على الدين الاسلامي ـ وهو دين الدولـــــة ـ بعبارات صريحة» . وكان لا بد للنيابة العامة ، امام هذا الحصار المكثف ، من ان تفتـح التحقيق مع الدكتور طه حسين ـ تمهيدا لمحاكمته ـ حول ما جاء في كتابه «في الشعر الجاهلي» .

وهذا ما كان .. ففي ١٩ أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ تولى الاستاذ محمد نور رئيس نيابة مصر مسؤولية التحقيق مع «المتهم» في اربع نقاط رئيسية اجمـــع عليها اصحاب البلاغات السالفة الذكر ، وهي :

- ان المؤلف اهان الدين الاسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن ابراهيـــم واسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ (المقتطفات كلها من الطبعة الاولى) من كتابه ما نصه : «.. للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ، ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة اخرى» .

- ان المؤلف تعرض للقراءات السبع المجمع عليها والثابتـــــة لدى المسلمين جميعا ، فزعم بأنها ليست منزلة من عند الله ، وان هذه القراءات انما قراتهـــا العرب حسب ما استطاعت ، لا كما اوصى الله بها الى نبيــــــه مع ان معاشر المسلمين يعتقدون ان كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم .

- ان المؤلف طعن في نسب الرسول طعنا فاحشا حين قال في ص ٧٢ من كتابه «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية اسرته ونسبه الى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم ، وان يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وان يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وان تكون قصي

صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الانسانية كلها» .

● ان المؤلف انكر ان للاسلام اولوية في بلاد العرب اذ يقول في ص ٨٠ من كتابه «اماالمسلمون فقد ارادوا ان يثبتوا ان للاسلام اولية في بلاد العرب كانت قبل ان يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي اوحاه الله الى الانبياء من قبل» . وفي ص ٨١ قال : «.. وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة ان الاسلام يجدد دين ابراهيم ، ومن هنا اخذوا يعتقدون اندين ابراهيم هذا كان دين العرب في عصر من العصور ، ثم اعرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

تلك هي التهم التي ووجه بها طه حسين في التحقيق ، من جملة البلاغات التي وصلت النائب العام . في هذا الوقت كان البوليس السياسي يكتب تقريرا سريا من نسختين احداهما للملك والاخرى للمندوب السامي البريطاني . وبتاريخ ٢٢ أكتوبر (تشرين الاول) ١٩٢٦ يقول التقرير الاول «اتشرف بالايماء الى طلب سعادتكم (يقصد رئيس الديوان) عن كتاب «في الشعر الجاهلي» للشيخ طه حسين .. فان المنهج الذي اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسي . وهو منهج الشك في كل شيء .. والقاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما . وكما يقول الشيخ : يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية . ثم يستطرد التقرير السري : ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ في تأليف كتابه طرح عن نفسه العواطف القومية والدينية ، وبالتالي اصبح بلا مقدسات . وقد بدأ الشيخ طه في تطبيق هذا المذهب في الجامعة وقال فيه كثيرا من المحاضرات » .

اما تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ اول نوفمبر ١٩٢٦ فيقول : «علمنا امس حوالي الساعة العاشرة صباحا بعزم بعض طلبة الازهر ومنهم الشيخ الفقي والشيخ محمد الاسمر ، على عمل مظاهرة والمناداة بسقوط الشيخ طه حسين ..

وفي الساعة الحادية عشرة صباحا بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمد الاسمر ومعه الشيخ الفقي ، والشيخ محمد محسن والي ، وهم من طلبة السنة الرابعة قسم عالي الازهر ، وقال أولهم وهو الشيخ محمد الاسمر : سيروا بنا ايها الطلبة نحو المشهد الحسيني لنعلم الراي هناك غضبتنا على الملحدين ، لأن المولد يجمع كثيرا من طبقات المصريين ، فصفق له الحاضرون وحبذوا فكرته وخرجوا جميعا قاصدين هذه الجهة ، وعند خروجهم من باب الازهر هتفوا قائلين : ليسقط طه حسين .. ليسقط عبد العزيز فهمي .. ليسقط البنداري .. وما زالوا كذلك حتى وصلوا الى سيدنا الحسين ، وهناك اشترى بعضهم اعدادا من

جريدة السياسة وهتفوا وهي في أيديهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقدمه» .

وفي تقرير القلم السياسي الى الملك بتاريخ ٥ يناير (كانون الثاني) ١٩٢٧ برقم ٣٢ سياسي سري وبتوقيع حكمدار بوليس مصر نلاحظ (مع جمال سليم مؤلف «البوليس السري يحكم مصر») (١٥٤) ان الغضب على طه حسين قد انتقل من الازهر والقاهرة الى اهل المدن الاخرى في الدلتا والصعيد من الاعيان والتجار وغيرهم . ويقول التقرير المذكور : «اتشرف بأن ارسل لمعاليكم (يقصد كبير الامناء) بصورة التلغراف الذي وصل الى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مذيلا بإمضاء فريق من علماء واعيان وتجار «إسنا» بأمل التكرم بالمعلومية» . ويرفق التقرير بالنص البرقي : «... اذا كذّبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة للائتلاف ، فلا غرابة في هدم الباقي من احكام الدين وهي الاوقاف .. كفى بلاء يا نواب الامة المسلمة .. هل اقاموا لنا دينا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم ... ويشاع ان المشاريع اللادينية اجمع ستنفذ في وزارة الائتلاف بايعاز حزب واعضاء كل المراد ان يحمي دين الله لا حماية الاعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالامة وبالبرلمان ..» .

وبلغ عدد الموقعين نيابة عن الاهالي ٢٦ رجلا .

في هذا المناخ كان يجري التحقيق مع طه حسين .

***

ولا بد ان طه حسين ـ المتهم ـ ومحمد نور ـ المحقق ـ فوجىء كلاهما بالمضاعفات التي تواترت في قاعة البرلمان ، وبين جدران الجامعة وصفحات الجرائد ، حتى اصبح البحث العلمي الجاف «في الشعر الجاهلي» حديث رجل الشارع .

كان طه حسين ، كعلي عبد الرازق من ابناء الازهر ، وكان مثله صديقا لحزب الاحرار الدستوريين دون ارتباط عضوي او التزام تنظيمي . وكلاهما ـ في ذلك الوقت ـ لم يكن ذا طموح سياسي مباشر في السلطة ، وان كانت لافكارهما ابعاد سياسية . وكانت الشهور القليلة التي مضت بين قضية «الاسلام واصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي» قد عرفت تغيرا سياسيا هاما باعتلاء عدلي يكن رئاسة الوزارة ، وعودة البرلمان حيث اصبح سعد زغلول زعيما للمعارضة .

هنا تبلورت المفارقة التاريخية بين تجسيد الطبقة المتوسطة ـ ممثلة في حزب «الوفد» بقيادة سعد ـ للديمقراطية السياسية ، وتخلفها الفكري المروع . بينما

---

١٥٤ ـ الطبعة الاولى ـ دار القاهرة للثقافة العربية ـ ١٩٧٥ والكتاب يؤرخ بالوثائق للمرحلة ما بين ١٩١٠ و١٩٥٢ .

كانت الارستقراطية المصرية ذات التراث الاجتماعي المثقل بالعداء للشعب ، هي التي رفعت لواء الحرية الفكرية وتقدم البحث العلمي والنهضة . تبلورت هذه المفارقة بشكل حاد في قضية طه حسين ، اكثر حدة مما كان عليه الامر في قضية الشيخ علي عبد الرازق ، بالرغم من ان «موضوع» الشعر الجاهلي ابعد كثيرا عن خياشيم رجل الشارع من «موضوع» الاسلام واصول الحكم ومشكلة الخلافة .. حتى ان الملك والانكليز لم يتدخلا هذه المرة لاشعال الحريق ، وربما كان هذا الموقف سببا في اطفائه حيث بات مكتب النائب العام بعيدا — على وجه التقريب — عن ضغوط الذين يكبسون ازرار الضوء الاحمر والاخضر . بل اصبح ضغط الازهر والراي العام هو — تقريبا — الضغط الوحيد والخطير .

لماذا ؟

لأن العقل العلمي لم يكن هو الذي يفكر ، بل الوجدان الديني الذي التقط «تفاصيل النتائج الثانوية» لبحث طه حسين ، وبعض «الاشارات الدينية» و«لهجة بعض الفقرات» فزلزلته جراة الرجل على اقتحام المقدسات . ان القيمة الاولى والعظمى لكتاب «في الشعر الجاهلي» هي المنهج الذي اتبعه طه حسين في البحث ، المنهج القائل — على حد تعبير الدكتور لويس عوض في كتابه «ثقافتنا في مفترق الطرق» (١٥٥) — «ان الدليل النقلي وحده لا يكفي ، وان عنعنة القدماء عن القدماء او المحدثين عن القدماء لا تكفي ، بل ينبغي ان يمتحن كل شيء بالدليل العقلي وبالدليل الاستقرائي» او كما قلت في كتابي «ماذا يبقى من طه حسين» ما نصه : «ان ما وصلنا عن القدماء ليس منزها عن اعادة النظر والتمحيص ، ويجب ان نلتقي به بعيدا عن اليقين والايمان ، وقريبا من الانكار والشك» (١٥٦) .

وفي كتابي ذاك اوجزت «الموقف» في نقطتين :

● الاولى هي ان طه حسين «كان يتوجه الى ما هو اخطر من النظام السياسي ، كان يقتحم النظام الفكري للمجتمع والسلطة على السواء ، لذلك فهو بالرغم من انه لم يتعرض لشخص محدد — كالذات الملكية مثلا — او حتى مبدأ سياسيا مباشرا ، الا انه طورد ولوحق بصورة غير مسبوقة في ذلك الوقت . ولا يكفي القول بأن طه حسين قد طبق منهج الشك عند ديكارت على الشعر الجاهلي، ولا يكفي ايضا انه راى في هذا الشعر انتحالا دفعه لان يرجع بانشاء هذا الشعر في صدر الاسلام . وانما ينبغي ، بالاضافة الى ذلك كله ، القول بأن طه حسين كحلقة في سلسلة الفكر البرجوازي الجديد قد دعم الرؤية الليبرالية الوافدة على الثقافة بشاهد خطير يمس قدس الاقداس عند الفكر السلفي وهو اللغة . لقد

---

١٥٥ — دار الآداب — بيروت ١٩٧٤ — ص ١٢٥ .

١٥٦ — دار المتوسط — بيروت ١٩٧٤ — تقع الدراسة من ص ١١ الى ص ٣٠ والحوار بيني وبين طه حسين يقع من ص ٣١ الى ٧٨ .

حاول طه حسين ـ مثلا ـ ليدلل على صحة الفرض الذي شرع في اثباته ، ان يستشهد بالقرآن لغة وإسلوبا على مدي القرابة التي تصل بين هذا (البيان) الاسلامي ، والنسيج البلاغي للشعر الذي استقر في التاريخ والوجدان المتوارث بانه يمت الى العصر الجاهلي .. بينما صوره واوزانه واخيلته ، بل واشباح معتقداته ، تمت الى صدر الاسلام» .

● «وكانت المشكلة من الناحية الفكرية اهم بكثير مما اراد البعض ان يسبغه عليها من الناحية الدينية .. ان مجموعة المقدمات والنتائج التي توصل اليها طه حسين لا تعني مطلقا انه ملحد ، بل هي بعيدة كل البعد عن ان تجعل منه مفكرا ماديا بالمعنى الصحيح لهذا التعبير ، سواء في فلسفات القرن الثامن عشر وما سمي بعصر التنوير ، او في فلسفات القرن التاسع عشر والقرن العشرين من الماركسية الى البراغماتية والوضعية والتجريبية . ان طه حسين في بحثه الرائد يظل مفكرا مثاليا بالمعنى الفلسفي كديكارت نفسه ، وان لم يتخذ من ديكارت ولا من اوغست كونت سوى بعض العناصر المنهجية غير المترابطة عضويا في نظام فلسفي متسق . اي انه بلغة هذه الايام قد استلهم الشعار اكثر من استلهامه لأسس البناء المنهجي وطوابقه الشاهقة . اخذ عن هذين الفيلسوفين الكبيرين ، شكهما في المسلمات واعتمادهما على العقل . وقد كان العلم وقوانينه المكتشفة حديثا حينذاك ، بمثابة الدعامة النظرية التي اغنت ديكارت واوغست كونت ، كليهما ـ رغم تباين فلسفتيهما ـ بعديد من عناصر الصياغة المنهجية لرؤيتهما الوجود والطبيعة والمجتمع في العصر البرجوازي الاوروبي .

ولم يكن هذا حال طه حسين ، ولا حال زملائه من جيل النهضة في تاريخنا الحديث . كانت البرجوازية المصرية الناشئة من الضعف والوهن ـ فقد بدأت حياتها اصلا بالقطاع التجاري ـ ومن التخلف ايضا ، بسبب انضمام شرائح اليها من القطاع الزراعي ، بحيث انها لم تكن لتستطيع في مواجهة الفكر الاقطاعي الراسخ الا ان تأخذ من البرجوازيات الاوروبية اسلحتها القديمة التي واجهت بها المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاجتماعية . ولكن هذه الاسلحة التي كانت ثمرة ابداع اجتماعي مغاير لظروفنا ـ التي لم تصاحبها مثلا كشوف علمية وتطبيقات صناعية لهذه الكشوف ، وانتقال بالمهن الحرفية الى مستوى ارقى للعلاقات الاجتماعية ـ هذه الاسلحة ما كان يمكن استيرادها كما هي بلا زيادة او نقصان . وانما كان ابداع جيل الرواد انهم نقلوا وتاثروا بما يلبي الاحتياجات الموضوعية للواقع المصري في اتجاه التخلي عن المجتمع شبه الاقطاعي المستعمر ، الى المجتمع الوطني الديموقراطي المستقل .

هكذا كانت الآداب الرومانسية الاوروبية والنظرات الاشتراكية التدريجية البرلمانية ، وافكار وقيم الاصلاح الديني ، هي الواجهة الليبرالية التي رفعتها الانتلجنسيا المصرية في ذلك الزمن . ومن هذه الزاوية كان المنهج الذي قدمه طه حسين في تضاعيف كتابه (في الشعر الجاهلي) هو ناقوس الخطر الذي بلور معالم الثورة الاولى في فكرنا الحديث» . واحب ان اركز على هذه الفقرة

الاخيرة مما قلته في كتابي «ماذا يبقى من طه حسين» ، لاني اقصد الفاظها قصدا ، فقد «بلور» صاحب «في الشعر الجاهلي» ذروة المرحلة الثانية من عصر النهضة .. فاذا كانت المرحلة الاولى قد انتهت الى التوفيق بين الدين والعلم الحديث ، فقد بدات المرحلة الثانية بالفصل بين الدين والدولة ، وانتهت كما نرى بالفصل بين الدين والعلم . وقد كان ذلك اقصى ما يستطيع فكر النهضة المصرية ان يصل اليه ويساوم عليه معا .

كان الطهطاوي والافغاني ومحمد عبده ، يقولون بدرجات متفاوتة ان الحضارة الحديثة لا تتناقض مع الاسلام الصحيح . وجاء علي عبد الرازق ليقول ان لا علاقة بين الاسلام كعقيدة دينية والدولة كنظام سياسي للحكم . وجاء طه حسين بما يشبه «الضربة القاضية» ليقول : ان العاطفة الدينية والوجدان الروحي ومعتقدات السلف ، لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاربه ورؤاه ومقدماته ونتائجه. واذا كان كل انسان ينطوي على هاتين الشخصيتين ، العاطفية والعقلية ، فان العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل ، وبالتالي الشك بل ونسيان العواطف القومية والدينية بشخصياتها وأحداثها وشواهدها وقيمها . لذلك كان كتابه ــ من بعض النواحي ــ اول مساس مباشر بالاسلام بقلم يدين صاحبه بالاسلام وتعلم في الازهر ، وفي بلد تدين غالبيته بالاسلام وفوق ارضها شيد الازهر .

قلت «اول مساس مباشر» بمعنيين : اولهما انه نظر الى القرآن نظرته الى نص ادبي (وهكذا الفي محور الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة حول زمن القرآن وما اذا كان قديما او حديثا) . والمعنى الثاني انه نظر الى هذا النص الادبي في سياقه التاريخي ومحيطه البيئي حيث الضغوط الاقتصادية والمناورات السياسية والنزوات العسكرية والاهواء الشخصية ، تشارك في صنع النص وتنعكس في تفسير القدماء له ورؤيتهم اياه .

هكذا يصف قصة اسماعيل في القرآن بأن امرها «اذن واضح ، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام بسبب ديني وسياسي ايضا ، وإذن فيستطيع التاريخ الادبي واللغوي الا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف اصل اللغة العربية الفصحى ، وإذن فنستطيع ان نقول : ان الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن انما هي كالصلة بين اللغة العربية واي لغة اخرى من اللغات السامية المعروفة ، وان قصة العاربة والمستعربة وتعلم اسماعيل العربية من جدهم ؛ كل ذلك احاديث اساطير لا خطر له ولا غناء فيه» . هذا من ناحية اللغة التي يريد طه حسين ــ عبر الفرض غير الآخذ بالرواية القرآنية ــ ان يصل منها الى «ان هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن ان يكون صحيحا ، ذلك لاننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون اليهم شيئا كثيرا من الشعر الجاهلي قوما ينتسبون الى عرب اليمن ، الى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن» .

اما على صعيد التاريخ ، فان طه حسين يريد ان يذهب الى ما هو أبعد

فيقول : «نحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة اخرى . وان اقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي اخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات» ، «... وان ظهور الاسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير اهل الكتاب قد اقتضى ان نثبت الصلة بين الدين الجديد وبين ديانتي النصارى واليهود ، وانه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن ان تؤيدها صلة مادية » .

ثم يحدد طه حسين معالم منهجه في التفكير ـ ايا كانت النتائج العقائدية ـ حين يشير صراحة الى هدف «اسلامي» يؤيده الشعر «الجاهلي» سلفا ، والحقيقة ان الشعر ليس جاهليا ، بل صيغ في صدر الاسلام ليبرز الهدف الاسلامي ويظهر ذلك واضحا ـ كما يرى طه حسين ـ في قضيتين اولاهما قضية نسب الرسول والاخرى قضية دين ابراهيم . في الاولى يقول ـ كما اوردنا في مقدمة هذا الفصل ـ انه «لأمر ما» اقتنع الناس ان النبي «يجب ان يكون منحدرا من «صفوة العرب» ، وان «العرب صفوة الانسانية كلها» . وفي القضية الثانية يقول طه حسين : انه قد «شاعت» في العرب «اثناء» ظهور الاسلام و«بعده» ان الاسلام كان على نحو من الانحاء هو نفسه دين ابراهيم او انه يجدده لان دين ابراهيم كان دين العرب في احد العصور ، «ثم اعرضت عنه لما اضلها به المضلون وانصرفت الى عبادة الاوثان» .

ولم يكن طه حسين في هاتين القضيتين مستهينا بقدر الرسول او العرب او الاسلام ، وكان في استطاعته ان يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث الاخرى التي تدلل في مجموعها على ان الرسول كان بشرا مثلنا «امه تاكل القديد في مكة» ، وان لا فضل لانسان على آخر في الاسلام «الا بالتقوى» . كان يستطيع ولكنه لم يفعل . وفي اللحظة عينها لم يكن مستعينا بأحد ولا بشيء . ولكنه اراد ، كشأنه على طول الكتاب ان يثبت امرين ، الاول هو ان الشعر «الجاهلي» في معظمه ليس جاهليا ، وان الهدف السياسي (كتصوير البعض ان تعظيم النبي يجيء بانتسابه الى عدنان صفوة العرب) ، والامر الثاني هو التاريخ الذي ينحرف به احيانا خيال البعض او مصالحهم لاثبات الحاضر الذي قد لا يحتاج الى هذا الاثبات المزيف . ولكن طه حسين قد اراد ان يضيف هذه المرة الى هذين الامرين آخر ثالثا هو : محور الشعور العرقي والعنصري والتعصب الديني ، فعظمة الرسول ليست بنسبه ، وعظمة الرسالة ليست بقوميتها ، وعظمة الاثنين ليست بأولوية دين ما على بقية الاديان .

ولكن سبعة كتب ردت على طه حسين وكتابه لم تتوقف قط عند هذه المعاني، بل استوقفها ما اسمته بتكذيب القرآن وطعن الاسلام وتجريح الرسول ، مثلما ورد في «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» للشيخ محمد الخضر حسين الذي سبق له ان تصدى في كتاب مشابه للشيخ علي عبد الرازق ، وكذلك كتاب «نقد كتاب

في الشعر الجاهلي» لمحمد فريد وجدي ، وايضا كتاب «تحت رايـــة القرآن» لمصطفى صادق الرافعي ، وكتاب «الشهاب الراصد» لمحمد لطفـــي جمعة ، ومحاضرات الشيخ محمد الخضري ، وكتابان لمحمد احمد عرفة ومحمد احمـــد الغمراوي .

وتقدم النائب الوفدي عبد الحميد البنان ، بخلاف بلاغه الى النائب العام ، باستجواب الى وزير المعارف العمومية مطالبا باخراج طه حسين من الجامعة . وتقول مضبطة مجلس النواب المصري في تلك الدورة عام ١٩٢٦ ان الغالبيـــة الساحقة من المعارضة الوفدية وقفت الى جانب الاستجواب ، وطالبت بطرد طه حسين من التعليم الجامعي ، باستثناء علي الشمسي باشا وزير المعارف ومـن رجال «الوفد» حينذاك ، فان المضبطة تسجل له قوله : «اننا نطمع ايها السادة النواب ... نطمع في ان تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمي الصحيح» . اما سعد زغلول فقد امسك بالعصا من الوسط ، اذ خطب في احدى المظاهـــرات الغاضبة قائلا : «ان مسألة كهذه لا يمكن ان تؤثر في الامة المتمسكة بدينها ، هبوا ان رجلا مجنونا يهذي ، في الطريق ، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك ؟ ان هذا الدين متين ، وليس الذي شك فيه زعيما ولا إماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من شاء وما علينا أن لم تفهمُ البقر ؟» . ولكن سعد زغلول ايضا هو الذي ارغم النائب على سحب استجوابه !! خاصة بعد ان هدد عدلي يكن بالاستقالة من رئاسة الوزارة .

اي ان المناخ السياسي هو الذي اضطر سعد زغلول لاتخاذ هذا الموقـــف الوسطي المغاير بدرجة ما لموقفه الاكثر عنفا من قضية «الاسلام وأصول الحكـم» لعلي عبد الرازق . ولست اقصد بالمناخ السياســـي الموقف السلبي للملـــك والانكليز ، بل الموقف الايجابي الضاغط للشارع الشعبي . وكان «الوفد» يقود اعرض قطاعاته الجماهيرية التي تشكل البرجوازية الصغيرة بفئاتها المختلفة قاعدتها الرئيسية . ومن الطريف ان مؤلف «البوليس السياسي يحكم مصر» ــ جمال سليم ــ يقول عام ١٩٧٥ كلاما مشابها لمنطق تلك الايام مما يرجح الاستمراريـــة الفكرية لمنطق يرى ان طه حسين كان يردد «افكارا من شانهـا المساس بمعتقدات الشعب الدينية» . من هنا كانت الجفوة بين الوفد وطه حسين . وهي جفوة ناشئة عن مراهقة سياسية من طه حسين ..

ففي هذه الفترة لم تكن قضية الشعب الاولى هي الشعر الجاهلي او غيره .. صدقه او زيفه .. انما كانت القضية الاولى هي القضية الوطنية وكان الوفـــد يمسك بها .. ومقياس الاخلاص هو مدى القرب او البعد عن هذه القضية .. ولذا كان من الطبيعي الا يحتضن الوفد القضايا الفكرية والثقافية التي يثيرها طه حسين ؛ لا باعتبارها فقط ترفا لسنا الان (١٩٢٦) في حاجة اليه .. بل باعتباره يمس صميم معتقدات الشعب الذي كان الوفد يمثله» . ان هذا المنطق الذي لا يزال ساريا الى اليوم ، يصور ادق تصوير «الفصام» الذي تحياه الطبقة المتوسطـــة

وخاصة شرائحها الصغرى البالغة الاتساع في الريف والمدينة على السواء . انه المنطق الذي يفصل بين الثورة الوطنية بمعنى الاستقلال السياسي عن التبعية الاجنبية ، وبين الثورة الفكرية بمعنى الاستقلال العقلي عن التبعية للقديم . انه ايضا ، المنطق الذي يساوم ما يدعى بمعتقدات الشعب الاساسية فيبقيه موضوعيا في إسار التخلف ، لحساب ما يدعى بالقضية الوطنية .. وكأن المسألة الوطنية لا تعني في خاتمة المطاف التحرر من كافة شباك التخلف وفخاخه الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والفكرية والسياسية والايديولوجية .

ان هذا التيار الوفدي ـ ان جاز التعبير ـ قد امتد أثره فيما بعد الى بعض التيارات الجذرية ، ان جاز التعبير ايضا ، عن الاتجاهات الثورية التي ابتغت التحرير الشامل ولكن بحذر بالغ من قضية الدين والغيبيات عموما . هذا التيار كذلك كان انتكاسة على نقطة التطور الثمينة التي حققتها المرحلة الثانية من النهضة المصرية ، وعودة ممسوخة الى فكرة الثنائية التوفيقية التي اصبحت ـ بمضي الزمن ـ تلفيقية حين آلت الامور الى الطبقة المتوسطة ذات القاعدة العريضة من البرجوازية الصغيرة ، ثم اصبحت «انتهازية» حين وصلت بعض عناصر هذه البرجوازية الصغيرة الى الحكم .

ولكن المشكلة هي ان الارستقراطية المصرية ليست مؤهلة تاريخيا للمضي في طريق النهضة ، لان مصالحها الطبقية تحول دون ذلك ، وهكذا كان التناقض بين هذه المصالح والمحتوى التاريخي لجملة الافكار التي رفعتها «الصفوة المستنيرة» حتميا ، ويؤدي في خاتمة المطاف الى الطريق المسدود . ولعل التطابق المثير بين نهايتي علي عبد الرازق وطه حسين يضيء لنا هذا المعنى . لقد اصر كلاهما على كتابه وانكر كلاهما «التهم» التي وجهت اليه !! واذا كان عبد الرازق قد منع كتابه من اعادة الطبع في حياته وبعد مماته ، فان طه حسين حذف من كتابه الصفحات التي «اثارت» البعض ، وصدرت الطبعة الثانية وما تلاها من طبعات تحت عنوان «في الادب الجاهلي» ، وكأنه يريد للناس ان تنسى «في الشعر الجاهلي» .

***

ولنر ماذا جرى مع طه حسين في التحقيق ؟

دار السؤال والجواب في احدى المراحل بين المتهم والمحقق هكذا :

«س ـ هل يمكن لحضرتكم الان تعريف اللغة الجاهلية الفصحى (التي يرى المؤلف انها ليست اللغة التي نظم منها ما يسمى بالشعر الجاهلي) وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض امثلة تساعدنا على ذلك ؟

ج ـ قلت ان اللغة الجاهلية في رايي وراي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الاقل ، اولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم ، ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى مخالفة جوهرية في اللفظ

والنحو والصرف ، وهي الى اللغة الحبشية القديمة اقرب منها الى اللغة العربية الفصحى ، وليس من شك في ان الصلة بيتها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية .

س ــ هل يمكن لحضرتكم ان تبينوا الى اي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها ان امكن ؟

ج ــ مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ، ولكن لا شك في انها كانت معروفة تكتب قبل القرن الاول للمسيح ، وظلت تتكلم الى ما بعد الاسلام ، ولكن ظهور الاسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا هذه اللغة شيئا فشيئا كما محيا غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية واقر مكانها لغة القرآن .

س ــ هل يمكن لحضرتكم ايضا ان تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟.

ج ــ ليس من السهل معرفة مبدأ اللغه العدنانية ، وكل ما يمكن ان يقال بطريقة علمية هو ان لدينا نقوشا قليلة جدا يرجع عهدها الى القرن الرابع للميلاد ، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون انها لهجة قبطية، وإذن فقد يكون من احتياط العلم ان نرى ان اقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية الى الان هو القرآن حتى نستكشف نقوشا اظهر واكثر مما لدينا.

س ــ هل تعتقدون حضرتكم ان اللغة سواء كانت اللغة الحميرية او اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها او حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط ؟.

ج ــ ما اظن ان لغة من اللغات تستطيع ان تبقى قرونا دون ان تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير» .

وحين يسأله المحقق عن «الجزم» بأن قصة اسماعيل في القرآن حديثة العهد ، يقول «هذه العبارة اذا كانت تفيد الجزم فهي انما تفيده ان صح الفرض الذي قامت عليه ، وربما كان فيها شيء من الغلو ، ولكني اعتقد ان العلماء جميعا عندما يفترضون فروضا علمية يبيحون لانفسهم مثل هذا النحو من التعبير ، فالواقع انهم مقتنعون فيما بينهم وبين انفسهم بأن فروضهم راجحة» .

وربما كان من المفيد ان نطالع بعضا من فقرات رئيس النيابة التي اوردها وقدم لها خيري شلبي في كتابه «محاكمة طه حسين» (١٥٧) قبل ان نصل الى منطوق القرار الاخير . يقول في الحيثيات :

● ان الاستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يرجوها ، لان النتيجة التي وصل اليها من بحثه ما كانت تستدعي التشكك في صحة اخبار القرآن عن ابراهيم واسماعيل

---

١٥٧ ــ صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ (من ص ٤٥ الى ص ٧٠) .

وبنائهما الكعبة ، ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الاسلام لهـــا لسبب ديني ..

ونحن لا نفهم كيف اباح المؤلف لنفسه ان يخلط بين الدين وبين العلم ، وهو القائل بأن الدين يجب ان يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والانكار» .

● «المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث انها منزلة او غير منزلة وانما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات ، وقال ان الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع ان تغــــير حناجرها والسنتها وشفاهها ، فهو بهذا يصف الواقع» ، «ونحن نرى ان ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الديـــن ولا اعتراض لنا عليه » .

● «كل ما نلاحظه عليه انه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم نسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام وبشكل تهكمي غير لائق ، ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لايراد العبارة على هذا النحو» أما في قضية الاسلام وديـــن ابراهيم «نحن لا نرى اعتراضا على ان يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى انه كان سيىء التعبير جدا» .

● «انكر المؤلف في التحقيقات انه يريد الطعن على الدين الاسلامي ، وقال انه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير ، غير مقيد بشيء» ، «.. وهو وأن كان قد اخطأ فيما كتب الا ان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنيّة التعدي شيء آخر» .

● «ان للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثر نفسه مما اخذ عنهم ، قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق ، او ما لا يزال في حاجة الى اثبات انه حق .. انه قد سلك طريقا مظلما ، فكان يجب عليه ان يسير على مهل ، وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل ، ولكنه اقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة» .

اما القرار الاخير فهو «وحيث انه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر .. فلذلك تحفظ الاوراق ــ اداريا . توقيع محمد نور ــ رئيس نيابة مصر ــ القاهرة في ٣٠ مارس (آذار) ١٩٢٧» .

★★★

تلك كانت أمجد معارك النهضة المصرية وآخرها ، انتصر فيها البرلمان والقضاء لحرية الفكر والتعبير وانتصر ايضا «المجتمع المتخلف» ، فلم يعد احد الى «النقطة» التي فجرها طه حسين منذ نصف قرن .. الى الان !!

« نتائج البحث »

مقارنة بين عصرين ورؤيا للمستقبل

أ ـ الخاتمة
ب ـ هوامش الخاتمة وملاحظات

أ ـ الخاتمة

بدا هذا العمل وانتهى بابرز عصرين في تاريخ مصر الحديث ، في الفكر الاجتماعي والثقافة عموما . ولم تكن المقارنة بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر مباشرة ولا على السطح ، بل كانت متضمنة في السياق المعقد للنهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . وربما كان هذا السياق القائم على طول المسافة بين قطبي هذا العمل (مرحلة محمد علي ومرحلة عبد الناصر) هو نفسه اداة المقارنة الاولى بين كل منهما .. فالتطور وحده هو الذي يوضح لنا لماذا كانت النهضة ولماذا كان السقوط ، ويوضح من ناحية اخرى مصير كل منهما في منظور التاريخ الاجتماعي للثقافة .

وقد كان اختيار عصر محمد علي وعصر عبد الناصر اطارا للبحث ، اختيارا لنهضتين سقطتا بعد «انجاز» تحقق في ارض الواقع .. على غير النحو الذي صادفته النهضة الثانية في زمن عرابي حيث لم تتح لانتفاضته فرصة الانجاز الفعلي بعد هزيمته على يدي الاحتلال البريطاني خلال فترة قصيرة . وايضا على غير النحو الذي صادفته ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول ، حيث لم تستطع الاغلبية الوفدية ان تحكم سوى فترة قصيرة ، وانتهت الثورة تماما بتوقيع معاهدة التهادن مع الانكليز عام ١٩٣٦ .

لذلك ، فعلى الرغم من تكرار ظاهرتي النهضة والسقوط في مختلف مراحل تطور مصر الحديثة ، الا انهما يتخذان سمة القانون الاجتماعي في المقارنة بين عصر النهضة الاولى وعصر النهضة الاخيرة وبين عصر السقوط الاول وعصر السقوط الاخير . فقد اتيح لمحمد علي ان يؤسس الدولة المصرية الحديثة ، كما اتيح لرفاعة الطهطاوي ان يغرس بذور النهضة . وقد اتيح لهما من «الزمن» ما

كفل للتجربة ان تنهض وأن تسقط دون تعسف من التاريخ ودون اجهاض فكري من المجتمع . ووقع الشيء نفسه لدولة جمال عبد الناصر . فقد أسس الدولة المصرية الجديدة بعد حوالي قرن ونصف من الحكم العلوي، ومن الثورات المجهضة، واتيح له ان يبني مع جيل الاربعينات من المثقفين المصريين مجتمعا جديدا ، واتاح لهم «الزمن» تجربة النهضة وتجربة السقوط في حيز تاريخي لا يقبل الادانة وفوق قاعدة اجتماعية عريضة لا تقبل الشك .

لذلك كانت المقارنة بين الفجر الاول للنهضة وسقوطهـــا ، والعصر الناصري الجديد ، ليست بين رجلين ولا حتى بين دولتين ومجتمعين قد تغلب عليهما أوجه الاختلاف على أوجه التشابه .. بل بين «عصرين كاملين» ارتفعت فيهما ظاهرتا النهضة والسقوط الى مرتبة القانون الاجتماعي .

اننا في السياق بين هذين القطبين سوف نلاحظ ان النهضة والسقوط قــد اتخذا ثلاثة مسارات مختلفة : أولها سقوط نظام ما ونهضة طبقة لم يعد قادرا على التعبير عنها . وثانيها سقوط طبقة ونهضة اخرى في وقت واحد . وثالثها سقوط طبقة يليه ما يشبه «الفراغ» ثم نهضة طبقة اخرى في وقتين متباعدين . ولكن النقد الاجتماعي المقارن الذي يستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركتـــه الفكرية لا بد وأن يلاحظ :

- ان عصر محمد علي قد **توازى** مع الفكر ولم **يتقاطع** معه ، فالطهطاوي كـــان **مبشرا** ولم يكن **معبّرا** عن الدولة او المجتمع .
- المرحلة العرابية عرفت **اندماج** الفكر بالثورة ، بحيث ان **حركة التغيير** هي التي ولدت الفكر المواكب لها كما تبنت الفكر السابق عليها وأرهصت بالفكر الذي تلاها .
- المرحلة الوفدية ــ او ثورة ١٩١٩ ــعاد التوازي من جديد ، ولكن مع التطابق بين الفكر والثورة **لا بين الفكر والمجتمع والدولة** .
- المرحلة الناصرية اضحت فيها **السلطة مصدر الفكر** ، دون ان يعني ذلك ان فكرها لم يلائم شرائح اجتماعية معينة ، ودون ان يعني ان «الفكر الآخـــر» بمختلف اتجاهاته كان حاضرا وان يكن مقهورا .

ان البرجوازية المصرية التي كانت «حلما» عند الطهطاوي لم تحقق **ثورتها** في اي وقت .. ففي ظل محمد علي لم تكن قد ولدت . وفي ظل الثورة العرابية كانت جنينا أجهضه العرش والانكليز . ثورة ١٩١٩ شاركت في اجهاضها بالاضافة الى العنصرين السابقين ، الفئات العليا من كبار الملاك والبرجوازية الكمبرادورية .. وفي عام ١٩٣٦ سلمت البرجوازية المتوسطة سلاحها . وفي عام ١٩٥٢ فاتها «قطار النهضة» الذي استولت عليه البرجوازية الصغيرة ، وتغير المشهد الاجتماعـــي راديكاليا . وما حدث عام ١٩٧١ (الانقلاب) هو من احد الجوانب تعبير معقد عن هذه الثغرة في مسيرة النهضة ، ورد فعل لعدم انجاز الطبقة الوسطى لثورتها ، فقامت بعض فئاتها العليا بما يشبه الثورة المضادة في محاولة يائسة للعودة بالتاريخ

الى الوراء .. ولكن في زمن متغير كيفيا عما كان عليه الوضع منذ ستين عاما . فبعد الحرب العالمية الثانية اصبح متعذرا على البرجوازيات المستقلة حديثا ان تراكم رأس المال على النحو التقليدي ، وفي ظل تخلف ما يسمى «العالم الثالث» وازمة الراسمالية العالمية لم تعد التنمية الراسمالية لهذه الاقطار ممكنة .

★★★

وبينما يمكن القول بأن التحديث والتمصير والتعريب هي العناصر الرئيسية الثلاث في تكوين «النهضة» ونقيضها في مصر منذ محمد علي الى جمال عبد الناصر ، الا اننا يجب ان نلاحظ في ثنايا التطور أوجه الشبه واوجه الاختلاف حول المحاور الفكرية والاجتماعية التالية :

+ **السلطة الشخصية** التي تبدو واضحة في سلوك محمد علي اقرب الى الاوتوقراطية والمناخ الاجتماعي الاقرب الى الثيوقراطية .. تقترب وتبتعد عن السلطة الفردية التي كانت لعبد الناصر . لقد ظل اعتماد محمد علي اساسا على الفرق العسكرية الالبانية ، وهو لم يطارد «الاجانب» من اتراك وجراكسة ومماليك حتى النهاية ، بل كان يستخدمهم احيانا كثيرة اذا ما اضطرته عملية «التوازن» مع القوى المحلية الى ذلك . ورغم ان المصريين هم الذين عينوه واليا على مصر فانه ظل يرى مصر ولايته الشخصية لا وطن المصريين . وكان يلجأ الى كبارهم في المحن والى صغارهم في شن الحروب . ولكنه لم يتنازل عن المعنى الاوتوقراطي للسلطة في اي وقت ، مما اقام عازلا بينه ــ **وهو الالباني** ــ وبين اهل البلاد تسبب في تكريس الثيوقراطية في المناخ الاجتماعي العام رغم «دعوات» الطهطاوي .. فالحقيقة هي ان اثر الطهطاوي لم يكن مباشرا في عصره بل في العصور التي تلت . وقد كان عبد الله النديم في الثورة العرابية ، واحمد عرابي نفسه ، اقرب الى الطهطاوي من علي مبارك الذي عاصره .

بينما يختلف الامر كيفيا عند الحديث عن «سلطة شخصية» لعبد الناصر . فالتمثيل الطبقي لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد تطور على الصعيد التشريعي والقانوني من الحكم الملكي الى الحكم الجمهوري ، ومن تحديد الملكية الزراعية بمائتي فدان للفرد الى خمسين فدانا للاسرة ، ومن تمصير البنوك الاجنبية الى تاميم الشركات المصرية الكبرى .. وفي ذلك كله كان «الحكم» ينتقل من تمثيل طبقي الى آخر . ولكن هذا التغير المستمر لم يتناقض يوما واحدا مع الانتماء الاجتماعي والايديولوجي لغالبية الضباط الاحرار . ربما ازداد هذا «الانتماء» الى الجسم الرئيسي للبرجوازية الصغيرة نضجا وبلورة ، ولكنه لم يفقد هويته قط . هذه الهوية ــ الصدى العنيف لافلاس ليبرالية الطبقة الوسطى عند نهاية الاربعينات ــ هي دكتاتورية الشريحة الاجتماعية الوافدة الى مسرح الاحداث منذ أوائل الخمسينات، واعني بها البرجوازية الصغيرة ، اعرض قاعدة شعبية في مصر واكثرها تناقضا (١) . ان عبد الناصر في هذا الصدد لم يكن اكثر من «الانموذج» الذي

جسّد دكتاتورية الشريحة الاجتماعية التي ينتمي اليها . وقد كان رفاقه في مواقع المسؤولية على صورته تماما ان لم يكن اكثر في بعض الاحيان . وبهذا المعنى فالسلطة في مصر الناصرية لم تكن «شخصية» بالتعبير الاوتوقراطي الذي ينطبق على عصر محمد علي ، فعبد الناصر لم **ينفرد** بالحكم ، ولكنه كان ابرز الشركاء في سلطة دكتاتورية بطبيعتها .

ورغم «التنظيم السياسي الواحد» ـ اي غياب الديموقراطية البرجوازية ـ فان العازل الذي عرفه عصر محمد علي بين الحاكم والشعب لم يكن هو نفسه في مصر عبد الناصر .. لانه ، اولا ، كان اول حاكم مصري صميم يحكم البلاد منذ سقوط الدولة المصرية القديمة اي منذ عشرات القرون . ولانه ، ثانيا ، لم يحوّل مصر الى «ولاية شخصية» بل الى وطن . رغم ان غياب الديموقراطية كان احد العوامل الرئيسية في هزيمة هذا الوطن امام الاجنبي من جديد ، ثم هزيمته امام الثورة الداخلية المضادة ، عنيت انقلاب مايو (ايار) ١٩٧١ .

غير اننا في هذه النقطة يجب ان نلاحظ السياق التاريخي للمجتمع المصري والذي يجعل من قضية «السلطة» مسألة بالغة التعقيد .. فالاوتوقراطية والثيوقراطية عرفتهما مصر منذ عصر الفراعنة الذين كانوا ملوكا وآلهة في الوقت نفسه . ثم كانت سلطة الغزاة الاجانب من اليونان والرومان والفرس الى المماليك والاتراك والفرنسيين والانكليز (٢) . ثم هي في جميع الاحوال «سلطة الدولة المركزية» العريقة بسبب نظام الري منذ القدم . وليست صدفة ان «الكفاح الدستوري» هو الحلقة الاساسية في نضال الثورتين المجهضتين : ثورة عرابي وثورة ١٩١٩ . وليست صدفة كذلك ان هذا الكفاح ارتبط دائما بمسألتين هما جلاء الاحتلال الاجنبي والاستقلال الاقتصادي . وليست صدفة اخيرا انه في ظل الدستور والقوانين والبرلمان السابق على ثورة ١٩٥٢ لم يحكم حزب الاغلبية الشعبية ـ الوفد ـ اكثر من سبع سنوات ونصف طيلة ثلاثين عاما . بينما كانت حكومات الاقلية التي صادرت الصحف والتنظيمات النقابية والسياسية واعتقلت المعارضين هي التي حكمت اكثر من ٢٢ عاما .

+ محاولات الوحدة البروسية او **تعريب مصر** الذي لم يكن عند محمد علي الا انعكاسا لموقفه من **تمصير مصر** . فكما انه «استقل بمصر» عن السلطنة العثمانية، فان فتوحاته ، هو وولده ابراهيم باشا ، للمشرق العربي كانت اقرب الى الفتوحات الامبراطورية منها الى الوحدة العربية . ولا شك انه يلتقي مع عبد الناصر في هذه النقطة من زاوية ستراتيجية هي «الامن» . ولكنهما يختلفان جذريا ، بعدئذ، في كل شيء رغم اشتراكهما في المظهر الخارجي وهو **التصدير العسكري** . وهو الامر الذي وقع من عبد الناصر في حرب اليمن (٣) . ثم النظام غير الديموقراطي، وهو الامر الذي وقع من عبد الناصر في سوريا . ولكن عبد الناصر ، المصري ، كان **يؤمن** بالوحدة القومية وعروبة مصر . ولم يكن في ذلك مدفوعا بتشجيع فرنسي كما يفسر البعض عروبة البعض الآخر من المفكرين السوريين واللبنانيين

في القرن الماضي . ولم يكن مدفوعا بتشجيع بريطاني كما يفسر البعض مساندة الانكليز في تاسيس جامعة الدول العربية . ولم يكن بالقطع مدفوعا من الاميركيين الذين حاربوه بضراوة بعد ان قاد الحرب ضد حلف بغداد ورفض «ملء الفراغ في الشرق الاوسط» بمشروع ايزنهاور . ولم يكن مدفوعا من السوفيات الذين تحفظوا على الوحدة مع سوريا منذ اليوم الاول ، حتى ان الامين العام للحزب الشيوعي السوري ـ خالد بكداش ـ القريب من تفكير موسكو ، وكان نائبا عن العاصمة دمشق ، قد غادر البلاد عشية التصويت البرلماني على الوحدة . ولم يكن مدفوعا من البرجوازية المصرية الباحثة عن اسواق ، لان هذه البرجوازية «اقليمية» الفكر والوجدان ، وهي تفرح بالاسواق دون الحاجة الى وحدة دستورية . وهي لم تكن منهمكة في الانتاج لدرجة البحث عن الاسواق ، بل كانت في ذلك الوقت تماما تسحب ثقتها من النظام . وهو ما رد عليه عبد الناصر باجراءات ١٩٦١ ـ ١٩٦٢ عقب «الانفصال» الذي كان بدوره ـ ومن احدى الزوايا ـ هلعا اصاب البرجوازية السورية التجارية .

ولكن عبد الناصر اقدم على الوحدة مع سوريا وحرب اليمن وامدّ الثورة الجزائرية بالسلاح لثلاثة اسباب : **الاول** هو ايمانه العميق بوحدة العرب وان لا مستقبل لمصر الجديدة (ذات الثقل الاجتماعي بقاعدة جماهيرية عريضة من البرجوازية الصغيرة) الا بالانتماء العربي . كان يدرك ان الخطأ الايديولوجي الفادح لسعد زغلول حين قال ان العرب هم صفر + صفر + صفر هو انعكاس فكري للاساس الاقتصادي الذي قامت عليه الطبقة الوسطى ، اي نشأتها في ظل التجزئة والتخلف والانفصال عن البرجوازيات العربية وسيطرة الاحتلال الاجنبي. ولذلك كان يدرك ، ولو بشكل غير واع في البداية ، ان الاستقلال الوطني لا ينفصم عن شقيه : الوحدة القومية والتغيير الاجتماعي . **والسبب الثاني** هو ذلك التيار الجماهيري الكاسح منذ اواسط الخمسينات والذي انعكس في وضوح اثناء العدوان الثلاثي على مصر ، فقد كان تيارا عربيا غلابا على ما عداه . وفي الوقت نفسه برزت شخصية ناصر كزعيم قومي عربي لا مجرد قائد ثورة مصرية محلية . وكان اللقاء بين هذين العنصرين من اهم المؤثرات التي دفعته الى دعم الثورة الجزائرية وتجربة الوحدة مع سوريا وقرار الاشتراك في حرب اليمن الى جانب القوات الجمهورية . **والسبب الثالث** ، هو ما شعر به عبد الناصر في ميدان القتال عام ١٩٤٨ على أرض فلسطين حين كان ضابطا في الجيش المصري ، وما لمسه بيديه وهو حاكم عام ١٩٥٥ حين اغارت القوات الاسرائيلية على غزة .. فقد تعززت لديه القناعة الاستراتيجية بأن الامن الوطني لمصر هو الامن القومي للعرب . وهي المقولة التي اكدتها من قبله أحداث التاريخ القديم والوسيط والمعاصر (٤) .

ولقد سقطت «امبراطوريه» محمد علي بفاعلية العوامل الخارجية اساسا ، وهي العوامل ذاتها التي ناهضت التجربة الوحدوية لعبد الناصر ، اذ كان ولا يزال هدف العناصر المؤثرة في السياسة الدولية هو إضعاف مصر وبالتالي ابقاء العرب

في دائرة التخلف والتجزئة والتبعية . كذلك ، فان الحكم الاوتوقراطي وغياب الديموقراطية من بين العوامل التي قوضت اركان الامبراطورية العلويـة وهزمت التجربة الناصرية في سوريا . ولكن عبد الناصر لم يخسر الثورة الجزائرية وان خسر احمد بن بيللا ، ولم يخسر اليمن الجمهوري وان خسر عبد الله السلال . حتى سوريا نفسها اسقطت حكم الانفصال . ويبقى الحلم الناصري قابلا للتحقيق في اي وقت ، لانه ليس حلما ، فالاحداث تؤكد سلبا انه المصير الوحيد الممكن للعرب بدلا من الانقراض .. وان احتياج الحكم للنقد الذاتي الذي اعلنه ناصر للملأ غداة الانفصال ، اي لا بد من تغيرات جوهرية تتناول الاسلوب البروسي في تناول المسألة القومية .

+ **العلاقات الدولية وتوازن القوى العالمي** من ابرز المؤثرات الاجنبية فـي نهضة وسقوط كل من نظامي محمد علي وجمال عبد الناصر .. فلقد كان الضعف الذي يعاني منه «رجل اوروبا المريض» ـ تركيا ـ وتناقضات القوى الكبرى في اواخر القرن الثامن عشر ، بين روسيا القيصرية وفرنسا وبريطانيا من اهـم العوامل التي اتاحت لمحمد علي ان «يناور» حتى استولى على الحكم في مصر . كذلك فان وقوفه على أسرار التقدم في زمنه هو الذي حمله على ارسال البعثات الى اوروبا ، وخاصة فرنسا ، حيث تمكن من ارساء قواعد التحديث الصناعـي والعسكري والثقافي . وهي الامور التي ساعدته في تأسيس جيش مصري قوي وترشيد تجارة مصرية قوية وغرس نواة التعليم المتمدن باستيراد المطابع والافكار واقامة المعاهد . ولكن **«الطموحات الامبراطورية»** من ناحية **واللعب على التناقضات الدولية** المؤقتة من ناحية اخرى ، سمح لميزان القوى العالمي ان «يتفق» علـى اسقاطه وهزيمته دون ان يسقط «الاسرة العلوية» الا بالتقسيط كما حدث للخديو اسماعيل والخديو عباس الثاني ، اما السقوط الحاسم للحكم العلوي فلم يتم الا بعد وفاة المؤسس باكثر من قرن . ولكن المؤثرات الدولية في نهضة وسقـوط محمد علي لا تنفي العوامل الداخلية التي احسن استغلالها ـ وفقا لموهبة ودور الفرد في التاريخ ـ اذ كانت البلاد من شدة التمزق بين الاتراك والمماليـك والمصريين ، بعد رحيل الحملة الفرنسية ، على شفير الانهيار . واقبل محمد علي وكانه المخلّص او «رجل الاقدار» الذي تهيات خشبة المسرح لاستقبال بطولته في «انقاذ» مصر (٥) . كما ساهمت العوامل الداخلية ايضا في اسقاطه ، حين عاد في اواخر عهده عن اصلاحاته الاولى فتقرب من العناصر الاجنبية وتباعد عن الشعب واقطع حاشيته الارض وزاد في الضرائب ، بالاضافة الى انعكاسات هزائمـه خارج الحدود .

ومن الثابت ان العلاقات الدولية قد كان لها ابلغ الاثر في نجاح الانقـلاب الناصري عام ١٩٥٢ وفي تثبيت سلطة الثورة عام ١٩٥٦ بعد عدوان السويس . كانت بريطانيا بعد الحرب الثانية قد تخلت عن مركزهـا القيادي في العالـم

الجديد . ولم تكن لدى الولايات المتحدة اية اوهام عن «الضرورة الاستراتيجية» لبقاء الحكم الملكي او القوات البريطانية في مصر . وكان الاتحاد السوفياتي قد حقق التوازن النووي مع الغرب وخرج من وراء الستار الحديدي بعد رحيل ستالين واصبح اكثر انفتاحا على العالم الخارجي وخاصة حركات التحرر الوطني. كل ذلك ساعد على ميلاد السلطة الجديدة لثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢ . ولكن العامل الداخلي كان الاكثر حسما ، فقد اعلن حريق ٢٦ يناير (كانون الثاني) ١٩٥٢ نهاية النظام القائم على تحالف العرش وكبار الملاك والفئات العليا من البرجوازية المتحالفة عضويا مع الاستعمار . وحين اعلن مصطفى النحاس بعد توليه رئاسة الوزارة في انتخابات ١٩٥٠. الغاء معاهدة ١٩٣٦ كان يدرك مدى ضعف النظام الذي حاول الرد بالعملية الانتحارية (حريق القاهرة) فلم تكد تمضي ستة اشهر حتى اقبلت الثورة من داخل الجيش ، آخر معقل كان يظن انه سيقود التغيير . ولكن العلاقات الدولية عادت مرة اخرى ، لتؤثر في مجرى الاحداث. والاختلاف الجوهري عن عصر محمد علي هو ان التناقضات العالمية في عصر ناصر لم تكن تناقضات المعسكر الواحد كما كان الحال في القرن الماضي والذي سبقه . بل كانت هناك تناقضات داخل المعسكر الواحد (الراسمالية العالمية بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد) وبين هذا المعسكر مجتمعا والمعسكر الاشتراكي الذي تمخضت عنه نتائج الحرب الثانية . وقد حاول عبد الناصر مع اقرانه في ما يسمى «بالعالم الثالث» كنهرو في الهند وتيتو في يوغسلافيا وبن بيللا في الجزائر ونكروما في غانا وسيكوتوري في غينيا وسوكارنو في اندونيسيا ان يتغلب على الاستقطاب العالمي بما دعاه «كتلة عدم الانحياز» و«مبادىء الحياد الايجابي». وقد افاد هذا النوع من الحياد هذه الاقطار زمنا . ولكن الطريق الوسطي الذي انتهجته داخليا ، والتراكمات السلبية للاستعمار القديم ، واشكال الحكم العلوية غير الديموقراطية في معظمها افسح المجال واسعا منذ عام ١٩٦٥ لانتكاسة النهضة في العالم الثالث بأكمله . على صعيد مصر ، كانت محاولة الاخوان المسلمين المسلحة لقلب النظام في صيف هذا العام نفسه ، وكانت ايضا سنة النهاية لخطة التنمية الاولى والوحيدة والتي تدهور بعدها الحال حتى هزيمة ١٩٦٧ . وتوالى سقوط نكروما في افريقيا الى سقوط سوكارنو في آسيا .. حيث استطاعت عناصر القوى الدولية المؤثرة في عالمنا المعاصر ان تضرب هذه النظم ، إما من الداخل بواسطة انقلابات عسكرية تؤيدها طبقات قديمة اختيرت في السابق او طبقات جديدة طامحة في السلطة ، وإما من الخارج بواسطة عدوان اجنبي مسلح . وهو الامر الذي وقع لمصر في الحرب التي شنتها «اسرائيل» عام ١٩٦٧ فأسقطت ــ موضوعيا ــ نظاما كان آيلا للسقوط من داخله . وهي الحقيقة الاساسية التي كشف عنها انقلاب ١٩٧١ . ولما كان القطب الدولي المؤيد لناصر ــ الاتحاد السوفياتي ــ قد اتبع خلال ١٥ عاما سياسة التعامل الفوقي والاتفاقات العلوية ، فقد كان يسيرا ازاحته من «المعادلة» بعد عام واحد على الانقلاب . وهكذا اصبح القطب الآخر ــ الولايات المتحدة ــ هو الطرف الاكثر

فاعلية في مجرى الاحداث خلال السنوات الخمس الاخيرة . ان القائد العظيم لا يتجاوز مقتضيات التاريخ الاجتماعي . ومن هنا فان تطور التمثيل الطبقي لعبد الناصر قاده في اقصى مراحل نموه الى التطابق مع انتمائه الاجتماعي والايديولوجي الاصيل ، الى شريحة البرجوازية الصغيرة . وهنا كانت نقطة النهاية في الطريق المسدود ، لان تطور المجتمع لا يطابق تطور القائد او طموحات الشريحة الاجتماعية التي يجسدها . وفي التاريخ القريب تمنحنا اميركا اللاتينية مثلين متناقضين ولكنهما يؤديان الى نتيجة واحدة .. فقد «قفز» فيدل كاسترو في كوبا ، وهو في قمة السلطة ، الى صف الماركسية (ولم يكن الحزب الشيوعي الكوبي ذا تأثير على انتفاضته الناجحة ضد الدكتاتور السابق باتستا) فأصبح وهو الوطني الديموقراطي قائد الثورة امينا عاما للحزب الشيوعي . كما «قفز» الدكتور سلفادور الليندي ، الى صف «الليبرالية» بمعنى انه وصل الى قمة السلطة بواسطة الديموقراطية البرلمانية محترما شروط اللعبة .. فنجح الاول في الاحتفاظ بالسلطة ، وذبح الآخر في انقلاب فاشستي لا زال حاكما . أما عبد الناصر فقد اختيرت له نهاية تبدو كحل وسط ، اذ عرف كيف يموت في الوقت شبه المناسب . ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي حافظ على كوبا في ازمة الكاريبي الشهيرة ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط الليندي في احدى العمليات القذرة لوكالة المخابرات المركزية (C.I.A) ، ولم يكن العامل الدولي وحده هو الذي اسقط عبد الناصر .. بل كانت «الديموقراطية» هي الإشكال التاريخي الذي استغلته «الجغرافيا السياسية» في لعبة الامم . ان اسلوب التصفية البوليسية الذي انتهجه عبد الناصر في معاملة خصومه لم ينجح ابدا في تصفية الفكر المعادي للتقدم ، ولم يمنع ابدا نمو الطبقات الجديدة المعادية للتقدم . بالاضافة الى ان الحدود القصوى لفكر البرجوازية الصغيرة ما كان يستطيع ان يتجاوز اسوارها الاجتماعية الى «استئناف النهضة». وليس فارغا من المغزى ان الجماهير المصرية منحت ناصر في ٩ و ١٠ يونيو (حزيران) ٦٧ وهو مهزوم «كارت بلانش» لاحداث التغيير في ظرف نادر هو انحلال السلطة .. ولكن التغيير لم يحدث ، بل السقوط .

+ **الارض** تعني وسيلة الانتاج ورأس المال والفلاح في مصر الزراعية . وقد تسلم محمد علي الحكم في ذروة كفاحه ضد ما يسمى مجازا بالاقطاع المملوكي . وبعد انتصاره على المماليك شرّع اول قانون للاصلاح الزراعي في مصر الحديثة ، وذلك عندما صادر أملاك الملتزمين المتمنعين عن دفع الضرائب عام ١٨٠٨ وفي العام التالي حرمهم من نصف الفائض . وفي عام ١٨١٢ وضع يده على جميع الاراضي التي كانت في حوزة المماليك . وفي عام ١٨١٤ الغى نظام الالتزامات نهائيا وقضى على تبعية الفلاحين الشخصية للملتزمين . وقد امر محمد علي بدفع تعويضات للمتضررين كراتب تقاعدي ، ولكن سطوتهم والعلاقات الاجتماعية وكذلك القيم التي بنوها تقوضت . غير ان تحويل الارض الى «راسمال الدولة» افسح

المجال لعودتها بعد اقل من عشرين عاما (في ثلاثينات القرن التاسع عشر ويعتبر يوم اول ديسمبر ـ كانون الاول ـ ١٨٢٩ هو التاريخ الذي جرى فيه منح هـــذه الاراضي كهبة لاول مرة) لان تصبح اقطاعيات خاصة حين وزع محمد علي الاراضي الاميرية على الاقارب والمقربين والاعيان وكبار الموظفين والضباط ، اي فئات الطبقة «العلوية» الجديدة التي استملكت مئات الالوف من الافدنة بمن عليها من الفلاحين.
وكان محمد علي بين عامي ١٨٠٩ و١٨١٥ قد استملك اراضي الاوقاف ايضـــا وراحت الدولة تنفق على رجال الدين وصيانة المساجد . ولكن معارضة المشايـخ وتمرد المماليك سرعان ما شغل محمد علي عن هذا الاصلاح الراديكالـــي . الا ان الزراعة تقدمت في عصره تقدما سريعا وخاصة في الانتاج المعد للتصدير . وقد ساعده على النهوض بزراعة القطن نجاح الفرنسي جوميل في استنبات نوع جديد له قيمة عالية في السوق العالمية . وكذلك ترميم قنوات الري القديمة وانشـاء قنوات جديدة والانتقال بالدلتا من نظام الري الحوضي (الدوري) الى نظام الري الدائم ، وبناء اول سد في مصر لحجز مياه النيل في منحدره شمال القاهـــرة (القناطر الخيرية) . ونتيجة لذلك زادت مساحة الارض المروية مائة الف فدان كما ازدادت مساحة الارض المزروعة من مليوني فدان عام ١٨٢١ الى ١ر٣ مليون فدان عام ١٨٣٣ . وقضى نظام «الاحتكار» باشراف الدولة على الانتاج الزراعي وتسويقه بأن اصبح للحكومة حق استثنائي في بيع وشراء المنتجات وتحديد اسعارها . بل وتحديد انواع المحاصيل والمساحة التي تزرع فيها . ولذلك فبالرغم من تخلص الفلاح المصري من المماليك والملتزمين فان حاله الفعلية لم تتحسن . كان عليه ان يعمل بالسخرة شهرين سنويا في اراضي محمد علي واعوانه . وكان يدفـــع الجباية (الضرائب) للدولة بنسب اعلى من تلك التي كان يدفعها للمماليك . ولم يكن حرا في تصريف منتجاته بل مرغما على تسليم الجزء الاكبر منها الى الحكومة بأسعار منخفضة . ونتيجة لذلك وقعت انتفاضات شعبية عديدة : عام ١٨٢٢ في القاهرة وعام ١٨٢٣ في المنوفية وعام ١٨٢٤ في الصعيد (الوجه القبلي) وعام ١٨٢٦ في بلبيس .
ولم تعرف مصر بعد ذلك اصلاحا زراعيا الا في عصر عبـــد الناصر . وكانت ملحمة القانون الاول الذي صدر في سبتمبر (ايلول) ١٩٥٣ هي البداية الفعليـة للتناقض بين الضباط الاحرار والباشوات القدامى . فقد رفض علي ماهر باشا رئيس الوزراء واقطاب الاحزاب تحديد الملكية بمائتي فدان للفرد . وانتهى شهر العسل بين العسكريين والاعمدة المدنية للنظام القديم سريعا . واستمر تحديـــد الملكية في التطور حتى اصبح آخر الستينات لا يتجاوز خمسين فدانا للاسرة . كذلك كانت ملحمة «السد العالي» في أسوان عنوانا على الاستقلال الوطنـــي والمزيد من استصلاح الاراضي وسيادة الري الدائم طيلة شهور السنة وتوليـــد الكهرباء واضاءة الريف . وقد خطط عبد الناصر لنظام التعاونيات الزراعية ، كما وضع حدا اقصى للقيمة الايجارية بأن جعلها توازي سبعة امثال الضريبة علـــى الانتاج . والغى مضاربات البورصة . ومن ثم فقد اجهز على آخر بقايا الـــرق

الاقطاعي ورواسب القنانة . ولكن حلول اجهزة الدولة (الجمعيات التعاونية) مكان الباشوات القدامى في التعامل مع الفلاح لم يحل المشكلة تماما . وفي احيان كثيرة كانت الرشوة واستغلال النفوذ من الآفات التي عانى منها الفلاحون . كما ان الراسمالية الزراعية تطورت عبر مسارب جديدة في المجالات المفتوحة كالتجارة والمقاولات والعقارات ؛ وتمكنت براسمالها المتاح من استغلال التكنولوجيا الحديثة في الحرث والري والسماد ، واستطاعت احتكار الزراعات المربحة كالفاكهة .. مما ادى عمليا الى ازدهارها والمزيد من بؤس الفلاحين .

+ **الصناعة** كانت ترادف التحديث في عصري محمد علي وجمال عبد الناصر. لقد شرع محمد علي عام ١٨٢٩ بعد تحطيم جميع سفن الاسطول المصري تقريبا في واقعة نفارين في بناء دار كبرى للسفن هي «الترسانة البحرية» بالاسكندرية . وعام ١٨٣١ انزل الى البحر اول سفينة ذات مائة مدفع . وفي البداية كانت اغلبية عمال صناعة السفن من الاوروبيين . الا انه في وقت قصير كانت الكوادر الوطنية قد حلت مكانهم . ان الثمانية آلاف عامل ممن كانوا يشتغلون في دار بناء السفن كانت غالبيتهم العظمى من المصريين . ويذكر لوتسكي في «تاريخ الاقطار العربية الحديث» ان مشاهدا اوروبيا قال : «ان دار بناء السفن في الاسكندرية التي كان العرب يقومون فيها بكافة الاعمال والتي كان باستطاعتها ان تنافس كل دور بناء السفن في العالم ، تشير بوضوح الى ما يمكن عمله بهذا الشعب . وقد لا يتمكن الاوروبيون ابدا من بلوغ مثل هذه النتائج المدهشة في مثل هذه المدة القصيرة» (ص ٦٨ و٦٩ من الترجمة العربية) . وقريبا من ترسانة الاسكندرية هذه شيد محمد علي المصانع لصب المعادن والحدادة والبرادة ، وصناعة اقمشة الاشرعة وفتل الحبال . كما اقام مصانع جديدة في القاهرة ورشيد ، ومن بينها مصنع لصب الحديد طاقته الانتاجية الفا طن من حديد الزهر سنويا ، وكذلك ثلاثة مصانع للسلاح بنيت على الطراز الفرنسي المتقدم ، ومصانع نترات البوتاس ومصنع بارود . كما شيد مصانع لغزل ونسج القطن والاجواخ والسكر والالبان . وكانت هذه المشروعات مملوكة للدولة او للاسرة المالكة . وبالتالي فقد كانت غالبية الانتاج الصناعي والحرفي تحت سيطرة الدولة العلوية ، وبحكم هذه السيطرة تحقق النظام «الاحتكاري» بين عامي ١٨١٦ و١٨٢٠ حيث كان جهازا لتنظيم الادارة المركزية المشرفة على حياة البلاد الاقتصادية . واذا كان من المبالغة القول بأن هذا العهد قد شهد مولد البروليتاريا الصناعية المصرية كما يذهب بعض المؤرخين المصريين والاجانب ، فان ارجح الاحتمالات هو ان الملامح المبكرة للعامل المصري والحرفي المصري كانت قد ولدت فعلا . ولكن المصنع المصري حينذاك كان اشبه بمعسكرات الاعتقال او المعمل اليدوي الاقطاعي او القرى العسكرية ذات النظام الحديدي. وكان وقت العمال والحرفيين موزع فعلا بين الثكنات والمصانع، بين تدريبات التجنيد الاجباري والتزامات الانتاج الاجباري مقابل اجور زهيدة . وتشير ميزانية الدولة عام ١٨٣٣ الى ان مصروفات الجيش بلغت ٢٨ مليون فرنك

وان مخصصات محمد علي بلغت ٥ر٣ مليون فرنك ، بينما لم تزد نفقات المصانع واجور العمال على ٧٥ر٢ مليون فرنك .

والمؤكد ان الذي ربح من «احتكار» وسائل الانتاج الرئيسية في عصر محمد علي (الارض والصناعة) هو الجهاز البيروقراطي للدولة في جباية الضرائب والتجار الذين التزموا بشراء السلع المحتكرة بالجملة .. على حساب البؤس المروع للطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وجنود ، الذين لم يلاحظوا تغيرا **فعليا** من جراء التشريعات التي سحبت بساط السلطة من تحت اقدام الاقطاعيين السابقين . وليست صدفة ان يكون اغنياء الريف ودولة الموظفين بمثابة العمود الفقري للنظام غير الديموقراطي فيمصر . الاولون بتخلف علاقات الانتاج عن اساليب الرأسمالية الحديثة والآخرون بواسطة البيروقراطية ذاتها .

وهما الجدران الاصيلان في بناء الدولة الناصرية ايضا ، فاذا كانت قوانين التمصير في الخمسينات من هذا القرن والتاميمات في الستينات قد ادت موضوعيا الى تضخم جهاز الدولة الذي جسّد تحالفا عضويا بين التكنقراط والبيروقراطية، فان تأميم الصناعة والتجارة الخارجية وبعض مجالات التجارة الداخلية قد افسح المجال واسعا لنفوذ اغنياء الريف . ومن ثم كان التحالف على صعيد الهيكل القيادي للسلطة بين اغنياء الريف ودولة الموظفين (بما فيها الجيش) هو المصدر الموضوعي لغياب الديموقراطية في مصر الناصرية ، حيث كانت البرجوازية الصغيرة المتعاظمة النمو هي القاعدة الجماهيرية المرتبطة عضويا بالارض (صغار الفلاحين) او بجهاز الدولة (صغار الموظفين والجنود وصغار الضباط) . وهي شرائح راديكالية من حيث الطموح الاجتماعي ، ولكنها في الاغلب «محافظة» من حيث اسلوب ارتباطها الهرمي بقيادتها المباشرة (صاحب الارض ورئيس مجلس الادارة والجنرال) .

وكانت البروليتاريا الصناعية المصرية قد استكملت ملامحها الطبقية قبل ثورة عبد الناصر بأكثر من ربع قرن في احضان النهضة البرجوازية الوطنية بين العشرينات والثلاثينات . ولكن التصنيع الثقيل المرتبط بالقوة العسكرية كما كان الحال في عصر محمد علي بدا هدفا رئيسيا وعاجلا للثورة الناصرية . وما لم يعرفه عصر محمد علي هو ان الطبقة المتوسطة المصرية لطول عهدها بالتردد بين اهداب البرجوازية الكبيرة وكبار ملاك الاراضي واذرع الطبقات الشعبية وفي مقدمتها الطبقة العاملة ، نكصت عن تنمية البلاد وتخلفت عن قيادة التقدم الاجتماعي .. بحيث بات متعذرا انجاز الثورة الوطنية الديموقراطية ، او بعض مهامها على أقل تقدير ، بغير تمصير المصالح الاجنبية وتأميم بعض المصالح الوطنية. وهكذا نشأ نوع من رأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال ، يعود مردودها الاقتصادي الى قطاعات أوسع من الشعب بما فيه البرجوازية الوطنية نفسها .. فقد اصبح مستحيلا حماية الاستقلال السياسي بالمعاهدات مع الاطراف الدولية والنظام البرلماني في الداخل ، كما كان طموح فئات الطبقة الوسطى منذ ثورة ١٩١٩ . بل كان لا بد من تأسيس القاعدة الاقتصادية المستقلة ، بالتخطيط

المركزي للانتاج والتنمية ، وبالترشيد الاجتماعي للاستهلاك والخدمات .

ومن هنا اقبلت مشاريع التصنيع الثقيل في مصر الناصرية لتضع حجر الاساس في نهوض نقيضين هما العمال والتكنقراط . ذلك ان «القطاع العام» الذي رافق التمصير والتأميم لم تكن له عقلية القطاع الراسمالي الخاص في الادارة والتنظيم ولا في التشغيل والانتاج . كما لم تكن له العقلية الاشتراكية (ليست صدفة ان اليساريين المصريين في ذلك الوقت تماما «١٩٥٩ ـ ١٩٦٤» كانوا في السجون والمعتقلات) بل كانت له عقلية التحالف بين اغنياء الريف والجسم البيروقراطي للدولة ، اي العقلية الاوتوقراطية المعادية لديموقراطية القرار . ولكنه من ناحية اخرى ـ بانشاء حوالي الف مصنع والسد العالي ومجمع الحديد والصلب في حلوان ـ اتاح توسيع القاعدة العمالية الصناعية التي شاركت قليلا في الادارة وقليلا في الارباح . «قليلا» لا بنص القانون المباشر ، بل كصدى لضرب التنظيم النقابي المستقل عن الدولة ، ولانفراد التنظيم السياسي الوحيد (الاتحاد الاشتراكي) بالسلطة ، ولمباشرة اجهزة الامن لهذه السلطة بدلا من هذا «الحزب» نفسه . ولم يكن ذلك لمجرد ان «راسمالية الدولة الوطنية» الحديثة الاستقلال تجربة وسطية جديدة ، بل لان قيادة التحالف الحاكم غير ديموقراطية لطبيعتها الطبقية والفئوية ، ولان القاعدة العريضة لهذا التحالف كانت اساسا اجنحة البرجوازية الصغيرة ، مما يجعل «المصالح الاجتماعية» في النهاية هي الحدود الموضوعية لاية تجربة . ولا شك ان هذه التجربة التي غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه بصورة كيفية قد حملت منذ بدايتها الاحتمالين معا : امكانية التحول الى الاشتراكية وامكانية العودة الى فلك النفوذ الاستعماري . ولكن تضخم ما سمي بالطبقة الجديدة (الفئات العليا من التكنقراطية والبيروقراطية والجنرالات والعسكريين الوافدين الى الحياة المدنية كمكافأة فوقية على دورهم في قيام الثورة) ادى الى تدهور خطة التنمية ابتداء من عام ١٩٦٥ ثم اقبلت الهزيمة في العام ١٩٦٧ فسقط النظام موضوعيا .. ولكن فرصة «الانقلاب» هيأها الظرف الذاتي برحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠ حيث تم انفصام عرى التحالف الحاكم ، فهزمت البرجوازية الصغيرة البيروقراطية وانتصر اغنياء الريف وضموا اليهم التجار والعناصر الطفيلية على الانتاج . ومن موقع السلطة اجهزوا تدريجيا على المجتمع الصناعي المتطور الذي شيدته التجربة الناصرية . وتأكدت اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا دوافع عبد الناصر الى التمصير والتأميم ، فاذا بهذا الاجهاز على القطاع العام والانتاج الصناعي يواكب التفريط في الاستقلال السياسي والسيادة الوطنية . كما تأكدت من ناحية اخرى الخطيئة الناصرية القائلة بامكانية تحول اشتراكي بغير الاشتراكيين ، وامكانية قيام ديموقراطية اجتماعية بغير ديموقراطية سياسية .

+ **الجيش** في عصر محمد علي وفي عصر عبد الناصر ــ بالاضافة الى رديفه من قوى الامن ــ هما جهاز الحكم واداة السلطة الاولى . كلاهما اقبل على رأس انقلاب عسكري ، وكلاهما رحبت به الجماهير . كلاهما استهدف علنا اقامة «جيش قوي» توغل به خارج الحدود ، وخاض به الحروب ، ومني بالهزائم . وكلاهما استهدف قيام «الجيش الوطني» من المصريين فأتاح لهم بعد عصور طويلة من تحريم السلاح ان يمسكوا به ويشهروه دفاعا عن الامن القومي او تحريرا للتراب الوطني . وقد كان محمد علي برتبة «عقيد» وعمره ٣٦ عاما حين خضع الباب العالي لارادة المصريين وعينه واليا على مصر في يوليو (تموز) ١٨٠٥ . وكان عبد الناصر بالرتبة ذاتها والعمر نفسه حين انفرد بسلطة الحكم في مصر بعد هذا التاريخ بقرن ونصف . وكانت «مصر» ولاية محتلة في العصرين من القوى النافذة فيهما . واذا كان الانجاز التاريخي لمحمد علي هو «تكوين» الجيش المصري ، فان الانجاز التاريخي لعبد الناصر في هذا المجال هو «اعادة تكوين» هذا الجيش ، بمزيد من الديموقراطية ، حين سمح لابناء العمال والفلاحين والحرفيين وصغار الموظفين ان يتخرجوا ضباطا من الكليات العسكرية التي كانت محرمة عليهم قانونا . وهكذا يمكن القول انه ، هو الآخر ، خلق جيشا جديدا . وكما كانت التحولات الزراعية التي قام بها محمد علي قد مهدت الطريق لاصلاح الجيش ، كانت هذه التحولات نفسها هي التي مهدت الطريق لاصلاح الجيش الناصري . وكما ان هذه الاصلاحات في عهد محمد علي قد جرت في ظروف الصراع ضد المماليك الذين ابدوا مقاومة ضارية ، فقد تمت هذه الاصلاحات في عهد عبد الناصر في ظروف الصراع ضد المماليك الجدد من بقايا النظام القديم . وكما ادرك محمد علي من الخاتمة الفاجعة للمصلحين التركيين ــ سليم الثالث ومصطفى باشا بيرقدار ــ اللذين سقطا صرعى عام ١٨٠٨ على ايدي الرجعية ، انه يجب القضاء على الرجعية الداخلية لتكوين جيش نظامي قوي.. كذلك فعل عبد الناصر.

وقد شرع محمد علي منذ تسلم مقاليد الحكم في تأسيس هذا الجيش . ولقلة الكوادر والاسلحة مضت الامور ببطء من ناحية ، ومن ناحية اخرى كانت النواة الاولى من افراد الفرقة الالبانية التي تحيزت بالاشتراك مع الاتراك ضد تجنيد المصريين . ولكن ذلك لم يمنع محمد علي من تجنيد الفلاحين المصريين في الحملة على الجزيرة العربية (١٨١١ ــ ١٨١٩) وخاصة بعد الحملة على موره (١٨٢٤ ــ ١٨٢٨) . وبفضل هذا الجيش المكوّن من الفلاحين المصريين احرز محمد علي انتصاره في سوريا . وفي البداية قام الخبراء الفرنسيون والايطاليون بتدريب آلاف الشباب المصري والسوداني ، وكان ابرزهم ذلك الضابط الموهوب «سيف» الملقب عند المصريين بسليمان باشا الفرنساوي . ولوقت قريب كان باسمه شارع رئيسي وسط القاهرة وتمثال ضخم . وقام محمد علي بفتح المعاهد العسكرية لتربية الكوادر القيادية كمدرسة المشاة في دمياط ومدرسة الفرسان في الجيزة ومدرسة المدفعية في طرة بالقرب من القاهرة . وعام ١٨٢٦ افتتح اكاديمية الاركان العامة . وتم نقل الانظمة العسكرية الفرنسية ولوائحها الداخلية الى

العربية ، فكانت هيكلية الجيش المصري على النسق النابليوني . وقد اشار احد مستشاري نابليون الى انه «يمكن مقارنة المدفعية المصرية بمدفعية الجيوش الاوروبية . وعند النظر اليها يعجب المرء دون ارادة منه بقدرة السلطة التي جعلت من الفلاحين جنودا صالحين الى هذه الدرجة» (لوتسكي ص ٦٨) . وكانت الاسلحة تشترى من اوروبا والقليل منها يصنع في مصر . وفي الثلاثينات من القرن الماضي اتسع حجم الجيش المصري النظامي فاحتوى عام ١٨٣٣ على ٣٦فوجا من المشاة قوام الواحد منها ٣ آلاف جندي ، و١٤ فوجا من الحرس تبلغ جملتها ٥٠ الفا و١٥ فوجا من الفرسان قوام الواحد منها خمسماية وخمسة افواج من المدفعية تعدادها الفا جندي . ويصبح المجموع العام ١٨٠ الف جندي . بالاضافة الي وحدات غير نظامية رديفة للجيش (هي القوات الاحتياطية باللغة العسكرية الحديثة) تبلغ اربعين الفا .

ولم يتوقف محمد علي عند تكوين وتنظيم القوات البرية ، بل اكب في عناية فائقة على دراسة اصلاحات بطرس الاكبر في روسيا فقرر انشاء الاسطول الوطني المصري . واكتسب الجنود المصريون بسرعة المهارات التكنيكية الحديثة بمقياس ذلك العصر . وكتب المشاهد الاوروبي المشار اليه من قبل يقول «العرب ـ هؤلاء الناس المرنون المفعمون بالمزايا الممتازة ـ كأنهم خلقوا لان يكونوا بحارة» . وبالاضافة الى ترميم الحصون القديمة وتعزيزها ، شيد محمد علي حصونا جديدة. ولكن في عام ١٨٤٠ حين اقترب الاسطول البريطاني من الاسكندرية ، وكان «الحلم الامبراطوري» لمحمد علي قد استعدى عليه شعوب المناطق التي فتحها بما فيها الاقاليم العربية ، واستعدى عليه اكثر الدول الاربع الكبرى (تركيا ، روسيا ، فرنسا ، بريطانيا) وافق محمد علي على اتفاقية نابير في ٢٧ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٨٤٠ وانسحب من سوريا وفلسطين ، وعاد الاسطول التركي لقاء مكافأة رمزية هي ابقاء الحكم في مصر والسودان وراثيا لاسرة محمد علي . وتقلص حجم الجيش المصري الى ١٨ الف جندي واعترف بتبعيته للسلطان وتعهد بدفع الجزية من خزينة الدولة المصرية وحرم من حق تعيين الجنرالات ومن حق بناء السفن الحربية . واصبحت مصر تحت الوصاية التركية شكليا ، ولكنها دخلت منذ ذلك التاريخ تحت الوصاية البريطانية اساسا . كما دخلت ، بعباس الاول ، مرحلة الانحطاط الطويل الذي انتهى عمليا بالاستعمار البريطاني المباشر عام ١٨٨٢ . وكان المجتمع المصري من الداخل قرب نهاية عهد محمد علي قد تأثر سلبيا الى اقصى الحدود بوثوب الطبقات «العلوية» الجديدة الى مراكز المماليك ، وبالفتوحات الامبراطورية ذاتها التي امتدت الى اليونان فاختل ميزان القوى الدولي لغير مصلحة مصر . ومن ثم اصبح طريق السقوط الشامل ممهدا في اول عهد عباس ، حيث بدأ الاغلاق التدريجي للمصانع والمدارس ونفي رفاعة الطهطاوي الى السودان ، والعودة التدريجية عن الاستقلال الوطني واستعادة العناصر الاجنبية والكمبرادورية لمراكزها المفقودة .

وهي «النهاية» ذاتها على وجه التقريب التي اختتمت بها مصر الناصرية ثورة ١٩٥٢ . كان الضباط الاحرار حول عبد الناصر كالفرقة الالبانية حول محمد علي، حل هؤلاء مكان المماليك وحل اولئك مكان الباشوات . فأصبح الضباط في هيكل الدولة والجيش الناصري جناحا مهما لسلطة التكنقراط والبيروقراطية المعادية للديموقراطية . واستولى من تبقى منهم في الجيش على قيادة القوات المسلحة بعقلية العشيرة وأسلوب القبيلة وكأنهم ورثوا امتيازا لا علاقة له بالتطور السياسي والعلم العسكري . واستولى من خرج منهم من الجيش على اجهزة الدولة ومؤسسات القطاع العام كأنهم ورثة أصحاب الشركات والمصانع ورؤوس الاموال المؤممة .. فكانت الهزائم العسكرية لثورة واجبة التصدير الى محيطها العربي(٦) ، وكانت الهزائم الاقتصادية لخطة التنمية. ان السلوك غير الديموقراطي في الوحدة مع سوريا هيأ الانقلاب العسكري عليها . والسلوك غير الثوري في حرب اليمن هيأ الانقضاض الرجعي من داخلها وممن حولها . والتعامل الفوقي مع ثورة الجزائر لم يمنع سقوط بن بيللا . والانتصار السياسي في معركة السويس لم يمنع الهزيمة العسكرية . وتعاظم نفوذ «الطبقة الجديدة» مهّد للغزو الاسرائيلي عام ١٩٦٧ . والمناورة في عصر المتغيرات الدولية ، ومهادنة الرجعية المحلية والعربية لم تحل دون مجزرة ايلول في الاردن عام ١٩٧٠ ورحيل عبد الناصر في قمة المصالحة ، وتكريس انقلاب الثورة المضادة عام ١٩٧١ والبداية الفعلية للارتداد عن مكتسبات المرحلة الناصرية وتطوير سلبياتها في مختلف المجالات .. حتى بدأ عصر الانحطاط الجديد ، بالمظاهر نفسها : تصفية الصناعة وتقليص حجم الجيش وانحدار التعليم وهجرة المثقفين ، والخضوع شبه المطلق لوصاية احد اطراف المعادلة الدولية ، والعجز عن تحرير التراب الوطني والانكفاء على الذات الاقليمية، وشراهة مجتمع الاستهلاك ونهم الفئات الطفيلية على الانتاج (٧) .

+ **الثقافة** تبدأ في كلا العصرين بعلاقة البنى الاجتماعية بالدولة . وحين قام محمد علي باصلاحاته الادارية لتقوية القدرة الدفاعية لمصر الغى نظام المماليك القديم الذي يسمح لحكام الاقاليم بأعمال الاستبداد الكيفي ، وأسس بدلا منه الجهاز المركزي للدولة .. فاستحدث عددا من الوزارات على الطراز الاوروبي مع تحديد وظائفها بدقة ، كالحربية والمالية والتجارة الخارجية والتعليم والخارجية والداخلية . وقسّم مصر الى سبع محافظات على رأس كل منها حاكم اقليمي يخضع للسلطة المركزية . وكل محافظة مقسمة بدورها الى مراكز يرأس كل منها «مامور» . واصغر الوحدات الادارية هي «الناحية» ويترأسها «الناظر» . ومن الواضح ان هذا النظام الهرمي الصارم كانت له مزاياه وسلبياته ، كشأن «الدولة» المصرية منذ القدم .. فهو من ناحية **«ثورة ادارية»** تضمن سيطرة الحكومة المركزية على جميع حلقات جهاز الدولة . ومن ناحية اخرى يسمح **بدكتاتورية البيروقراطية** التي تمنع القاعدة الشعبية من المساهمة في صنع القرار ، كما تجمد الكثير من القرارات في قنوات التنفيذ او تنحرف بها عن الهدف السياسي المقصود من

القيادة السياسية . ويؤكد اغلب المؤرخين لهذه المرحلة ان الانفتاح على اوروبا ـ وخاصة فرنسا ـ كان كبيرا ، فقد استدعى محمد علي الاطباء والمهندسين والمعلمين والقانونيين الفرنسيين الذين ساعدوه في «تحديث» البلاد وهيأوا الكوادر المحلية لتسلم المسؤولية بعد رحيلهم . كما ان وزارة التعليم اوفدت العديد من البعثات لدراسة العلوم الاوروبية . وقد تطلب تكوين الجيش وجهاز الدولة الجديد تأهيل المثقفين والمتعلمين بعلوم الغرب ، خاصة العلوم العسكرية والهندسية والزراعية والطب واللغات والقانون . وكان هؤلاء يعودون للعمل ضباطا وموظفين والعمل كمدراء ومهندسين في مراكز الحكومة ، وبعضهم عين وزيرا . وهم في العادة ابناء «النبلاء» المصريين .

وفي عهد محمد علي انشئت للمرة الاولى في تاريخ مصر المدارس العلمانية العامة ، حيث كان في المدارس الابتدائية حوالي ستة آلاف تلميذ بين ٨ و١٢ سنة من العمر ، ويدرسون اللغة العربية والحساب . اما الذين تتراوح اعمارهم بين ١٢ و١٦ سنة فبالاضافة الى ذلك كانوا يدرسون اللغات الاخرى كالتركية والفرنسية والرياضيات والتاريخ والجغرافيا . وعقب الانتهاء من المرحلة الثانوية هذه كان التلميذ يستطيع الالتحاق بالمعاهد الفنية لفترة تصل الى اربع سنوات ، وكذلك بالمعاهد العسكرية . وكان طلاب هذه المعاهد يتقاضون رواتب رمزية ويقيمون في اقسامها الداخلية مجانا . ومن الطريف ان محمد علي نفسه تعلم القراءة في وقت متأخر جدا حيث كان يبلغ الخامسة والاربعين من العمر . ولكنه كما نعلم هو اول من فتح دارا للطباعة في مصر عام ١٨٢٢ وصدرت في عهده جريدة «الوقائع المصرية» . وكان الطهطاوي ـ في عهده ـ بمثابة «وزارة الثقافة» للنهضة الاولى في تاريخ مصر الحديث . وكان من الممكن لعلي باشا مبارك صاحب «الخطط التوفيقية» ورواية «علم الدين» ان يستأنف القيادة الفكرية للنهضة بمشاركة الطهطاوي بعد نهاية حكم محمد علي . ولكن التدهور العنيف الذي شهدته البلاد في عهدي عباس وسعيد في مختلف المجالات ، وفي مقدمتها الثقافة والتعليم ، وكذلك طموحات علي مبارك «الرسمية» العسكرية والسياسية، ونفي الطهطاوي ثم العفو عنه لم يتح لمسيرة النهضة استئنافا متطورا بعد عصر محمد علي .. مما يؤكد على دور العلاقة بين البنى الإجتماعية و«الدولة» في النهضة والسقوط معا (٨) .

وهي «العلاقة» البارزة في مسيرة النهضة الناصرية وسقوطها معا ، حيث كان «تخلف الوعي» عند القيادة السياسية للثورة في المسألة الثقافية سببا غير مباشر في ديموقراطية الثقافة لبعض الوقت ، تخضع تماما كالمسألة السياسية او الاجتماعية للانضباط العسكري . ويختلف الامر من زاوية اخرى حين كان يساق المثقفون بالجملة الى السجون او التعطل او المنفى او الجنون بسبب عدم تكيفهم السياسي مع الموقف الرسمي للدولة . كذلك فان خضوع الاستراتيجية الثقافية للتكتيك السياسي لم يكن يمهل اي تخطيط وطني للثقافة الديموقراطية

بالتنفيذ الطويل الامد . ثم كانت الازدواجية بين الوجه الرسمي للثقافة والتعليم والاعلام في الوزارات والمؤسسات ، وبين «الاقنعة» عاملا خطيرا في الابقاء على فعالية اعمدة التخلف من موقع السلطة التنفيذية طيلة عشرين عاما (٩) .

ولكن هذا لا ينفي ان القرارات الكبيرة كمجانية التعليم في مختلف المراحل حتى الجامعة ، وقانون التفرغ للادباء والفنانين ، وتأسيس وزارة للثقافة وقطاع عام لمختلف الفنون التابعة لها ، قد انتقل بالنهضة المصرية في الاربعينات من مرحلة «الحلم» الى مرحلة «التحقق» . كما لا ينفي الوجه الآخر للعملة ، وهو ان الاسلوب غير الديموقراطي والابقاء على اعمدة الرجعية الثقافية في موقع السلطة قد ساعدا انقلاب ١٩٧١ على البدء فورا في عصر الانحطاط الفكري الذي لم تشهد له مصر مثيلا في تاريخها الحديث .. حتى اصبح بعض رواد النهضة الجديدة في الاربعينات واركانها في الخمسينات والستينات من هذا القرن ، هم انفسهم عناوين «السقوط» في السبعينات بين براثن سلطة الانقلاب فانقلبوا على تاريخهم بالذات وعلى تقاليد الفكر الديموقراطي العلماني في مصر ، واضحوا مجرد ابواق لدعاية السلطان (١٠) .

الا اننا في التحليل الاخير نقول في مجال النقد الاجتماعي المقارن بين عصري محمد علي وجمال عبد الناصر اننا نستهدف من التاريخ اكتشاف قوانين حركته الفكرية .. حيث نرى ان محمد علي وان لم يقض على نمط الانتاج شبه الاقطاعي فانه قضى على مخلفات القرون الوسطى الاكثر رجعية ، وعمل في الوقت نفسه على تعزيز دولة الملاك والتجار ، وانشأ جيشا واسطولا وجهاز دولة قويا ، وقام بعدد من الاصلاحات يجعل ما حدث بعده انحدارا في مسيرة الزمن لا امتدادا طبيعيا لما كان قبله . اي انه كان ـ بسلبياته وايجابياته ـ علامة فارقة بين عصرين ، دعت ماركس لان يصفه «بالشخص الوحيد» الذي كان في وسعه ان «يتوصل الى استبدال العمامة المفتخرة ـ اي تركيا العصور الوسطى ـ براس حقيقي» . كما وصف مصر في عهده بأنها كانت «القسم الوحيد (من الامبراطورية العثمانية) الذي كان يتمتع بقوة وحيوية آنذاك» (لوتسكي ، ص ٧٤ و٧٥) .

ومع الفارق بل الفوارق التاريخية والاجتماعية ، يمكن تكرار القول عن مصر الناصرية .

***

ولما لم يكن المقصود في هذا العمل هو التأريخ لفكر النهضة الاولى ولا لفكر النهضة الخامسة ، فان البحث ليس اطروحة في تاريخ الافكار ، بل محاولة لصياغة الاتجاه الرئيسي نحو استراتيجية حضارية لمصر تعتمد على : (أ ـ تأسيس منهج سوسيولوجي للثقافة العربية المعاصرة (حيث برهن السياق على استحالة طرح السؤال المصري الا في الاطار العربي) . وهو ليس **تطبيقا** لمنهج ما على واقعنا ، بل استخلاص المعطيات النظرية من هذا الواقع في ضوء منجزات العصر

الحديث . (ب ــ اكتشاف قوانين **«الثورة الثقافية»** الممكنة في مصر خصوصا ، والوطن العربي عموما (حيث برهن السياق على استحالة الجواب المصري الا في الاطار العربي) . والجواب يحدد : (أ ــ ماهية «الثورة» المقبلة ، الواجبة والممكنة لاستئناف النهضة من حيث هويتها وقواها وقيمها . (ب ــ علاقة هذه «الثورة» ــ الاقتصادية الاجتماعية السياسية ــ بالرؤيا الحضارية الشاملة .

وفي نطاق سؤال النهضة وجواب السقوط ، كانت «المقارنة» احدى ادوات التحليل المتضمنة في تصنيف الظواهر الاجتماعية ــ الثقافية دون ان تكون اطارا مفارقا لمادة البحث ، علويا ، او قالبا تبسيطيا مباشرا مفروضا . كما كانت الماركسية رؤيا للتاريخ ، وسوسيولوجيا المعرفة منهجا في التطبيق . ومن ثم برزت في نتائج البحث مجموعة من الثوابت والمتغيرات .

+ **أولها** انه ليست الحملة الفرنسية على مصر ولا حكم محمد علي هما محور «النهضة» التاريخي ، بل هما من العوامل المساعدة . اما العامل الرئيسي ، فهو **العنصر الداخلي** الحاسم في التطور . هكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الاتراك والمماليك السابقة على حملة بونابرت وحكم محمد علي بقرن ونصف لم تنقطع خلالها وثبات البدو (العربان) والفلاحين (المصريين) والتي انتهت قبيل منتصف القرن الثامن عشر بجمهورية «شيخ العرب همام» الذي كاد يستقل بصعيد مصر (١١) . وهكذا كان الامر في الانتفاضات المتعاقبة ضد الانكليز منذ هزيمة عرابي الى ثورة ١٩١٩ الى مرحلة الغليان في اربعينات القرن الحالي الى ثورة عبد الناصر . والقوانين ذات الصلابة النسبية التي يمكن استخلاصها من هذا التاريخ الاجتماعي هي :

١ ــ ان **عروبة مصر** ، سواء كانت حلما امبراطوريا عند محمد علي او نقطة في جدول اعمال الثورة العرابية او جراة على التنفيذ عند عبد الناصر تعني من زاوية الجغرافيا السياسية تأمين حدود مصر الاستراتيجية ، وتعني تقدما في الاسس المادية لنهضة المجتمع . بينما **اقليمية مصر** تعني الهزيمة العسكرية والتخلف الاقتصادي والتبعية للاجنبي والانحطاط الفكري وتحالف الاوتوقراطية مع الثيوقراطية في إحكام القبضة الدكتاتورية على المجتمع . هذا ما حدث منذ نهاية محمد علي الى نهاية عباس حلمي الثاني . وهذا ما حدث بهزيمة عرابي . وهذا ما حدث بسبب ضيق افق ثورة ١٩١٩ . وهذا ما حدث طيلة الفترة التي انتهت بمعاهدة التهادن مع الانكليز عام ١٩٣٦ . وهذا ما حدث بعد سقوط النظام الناصري .

٢ ــ ان **البناء الطبقي** للمجتمع المصري ، كلما تأكدت مركزية الدولة ، لا يسمح **بالحروب الاهلية** . بل يسمح فقط بالانقضاض على **السلطان** او على **الغزو الاجنبي** .. فقيادة المدينة للتطور وحصارها للريف لم يتح لتمردات الفلاحين في اي عصر ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . كما ان السلطة المركزية الواحدة لم تسمح لاية فتنة طائفية ان تتخذ شكل الحرب الاهلية . ولكن قيادة المدينة

والسلطة المركزية اتاحتا حروب خلع الحاكم والحروب الوطنية ضد الغزاة . والاوهام القائلة ، بتفسيرات جغرافية سطحية ، ان طبيعة مصر هي **الوسطية** ، وان طبيعة المصريين هي **عبادة الشرعية** ، لا يتعمقون ـ ان حسنت النوايا ـ هذا العنصر الثابت في حياة مصر والمصريين ، وهو **التراب الوطني** .. فهو يوجز الاستقلال والديموقراطية والعدل الاجتماعي ، ومن يدنس هذا التراب يتعرض للخلع ان كان حاكما وللمقاومة ان كان غازيا . ان مفهوم «الوطن» عند مصر والمصريين هو الذي يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار ومعنى النهضة ومعنى السقوط دون اي «اعتدال» او وسطية (١٢) .

٣ ـ ان **الديموقراطية** تعني في التاريخ الاجتماعي للثقافة المصرية ، دعم التيار الاكثر تقدما .. فلم يلجأ الى الاغتيالات والحرائق والتخريب ، الا الاقليات السياسية . ولم تنهزم التجارب الوطنية الا حين فصلت الشكل السياسي عن المضمون الاقتصادي ، وإلا حين تجاهلت التنمية الاجتماعية او خشيتها .. **فالجبهة** ، على صعيد العمل السياسي من الثوابت التي اكدتها متغيرات التاريخ المصري من عصر محمد علي الى عصر عبد الناصر . حين كانت تولد كانت النهضة، وحين كانت تؤاد كان السقوط (١٣) .

٤ ـ ان **ادوار الجيش والمثقفين والدين** منذ عصر محمد علي الى عصر عرابي الى عصر عبد الناصر من ابرز الادوار ، سلبا وإيجابا ، في قيادة النهضة وسقوطها .. فلقد برهنت احداث تاريخنا الحديث على ان الطليعة العسكرية هي التي تحسم التغيير وتحميه ، وهي نفسها التي تنهزم او تتخلف او تسقط بفرضها المباشر وغير المباشر العسكريين والنظام العسكري على المجتمع .. فباستثناء التجربة العرابية التي لم يتح لها الاستمرار لتكون على المحك ، كانت العسكرية العلوية والعسكرية الناصرية هي صاحبة الفضل في التغيير وصاحبة الذنب في تجميده والانتكاسة به . كذلك المثقفين من علماء الازهر واساتذة الجامعات والمهنيين والطلاب ، كانوا دوما صوتا متميزا في حركات التغيير يكاد «الكاتب» منهم او المفكر ان يكون حزبا بمفرده . ولكن انتماءاتهم الاجتماعية سواء الى الارستقراطية الناشئة في اوائل القرن العشرين او الطبقة الوسطى الناشئة في العشرينات والثلاثينات او البرجوازية الصغيرة المزدهرة في العقود التالية ، في ظل مجتمع متخلف ومستعمَر وغير ديموقراطي ، جعل النرجسية الفردية واحيانا الجماعية وازدواج الشخصية ، من الامور التي ادت بهم الى التشرذم الفكري والتنظيمي حتى اصبح ضربهم او اغواؤهم امرا سهلا . على انهم في نهاية المطاف هم الذين قادوا فكر النهضة في مختلف العصور ، كما انهم قادوا حركة التنمية . وان ظلت تصفيتهم ، لعدم ارتباطهم العضوي بقاعدة جماهيرية راسخة ، من أيسر القرارات (١٤) .

وفي قضية الدين ، كان الازهر باستمرار معقل الثورة والثوار ومعقل الثورة المضادة في الوقت نفسه ، على غير النحو الذي مضت فيه الجامعات العلمانية . ولكن «الاصلاح الديني» ظل بندا مهما في جدول اي نهضة من رفاعة الطهطاوي

الى محمد عبده الى طه حسين الى جيل امين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد خلف الله . وفي الطرف الآخر كان «الاخوان المسلمون» والفرق المتفرعة منهم والمنشقة عنهم ترفع راية الدين ضد التقدم . ولكن الازهر يبقى قبلة المصريين المسلمين اكثر من الاخوان ، كما هو حال «الكنيسة القبطية الارثوذكسية» مع المسيحيين المصريين . ولا مجال في اية ثورة ثقافية مقبلة لاستبعاد «الدين» او تجاهله فضلا عن محاربته ، بل مزيدا من «الاصلاح الديني» وبدءا من علمنة الازهر — الخطوة الناصرية المعروفة — وانتهاء بعلمنة الدولة والمجتمع ، اي الدخول الجدي في عصر تنوير عربي ، لا في عصر تنوير غربي .

+ **النقطة الثانية** في جملة الثوابت والمتغيرات هي الامة .. فالامة ليست تعريفا سابقا على تكوّنها ، وشروطها في بلد وفي مرحلة ، ليست هي نفسها الشروط في بلد آخر وفي مرحلة اخرى . ليست هناك امة ميتافيزيقية ، لكل الاديان او كل البيئات او كل الطبقات . كما انها ليست حاصل جمع العناصر الثابتة التي تثمر احيانا عنصريات مختلفة كالعنصرية الطائفية او العنصرية الاقليمية او العنصرية القومية . ولكن هذا لا يفضي بنا الى تعريف سلبي للامة ، فالتجربة الانسانية في خطوطها العامة تمدنا بجملة عناصر رئيسية لتكوين اية امة ، كالمكونات التاريخية والمقومات المصيرية والارادة او الوعي الذي قد يبلور مصالح طبقية متعارضة والذي يشير ايضا الى دور الزمن (١٥) . وفي هذا الصدد نستطيع ان نستخلص من السياق البالغ التشابك والتعقيد من عصر محمد علي الى عصر عبد الناصر جملة نقاط :

١ — لقد عرفت مصر «عصر الإحياء الحضاري» بمعنى البحث عن الجذور ، ولكنه المعنى المختلف كثيرا عن المدلول الاوروبي لهذا المصطلح .. فالى جانب دعوة لطفي السيد (مصر للمصريين) كان هو الذي ترجم اليونان . ولم تكن الدعوة «المتوسطية» عند طه حسين او العقاد بعيدة عن الارتباط بالغرب وايضا العودة الى الكلاسيكيات اليونانية في الوقت نفسه عند طه حسين بالذات . وبينما كان التاريخ الفرعوني يلقى صدى عميقا في دعوات عبد العزيز فهمي وعبد القادر حمزة ومحمود عزمي وسلامه موسى ، كان حماسهم للغرب صوتا لا صدى . والاصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة الى الينبوع ، اي **الاسلام** ، ولكن دون مساس **بمنجزات العصر التكنولوجية**. والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الاسلام ايديولوجية أما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلاني . والدعوة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي . ولقد ادى ذلك كله الى نشأة **الازدواجية الساكنة** منذ عصر الطهطاوي ، كبديل للتفاعل الديناميكي . . سواء بين الاسلام والغرب او بين مصر وحضارة البحر الابيض المتوسط او بين مصر وجذورها الفرعونية او بين مصر والاسلام . ومصدر ذلك ان ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاسا ذهنيا للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب او

مصر القديمة ذاتها او الاسلام) وليست احتياجا موضوعيا للواقع الاجتماعي .

٢ ـ ان «الخصوصية» في حياة المصريين هي **تركيب تاريخي ـ اجتماعي** ، وليست خريطة جغرافية الا فيما يخص الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي (١٦) . انها خصوصية تاريخية بمعنى ان الطبقات الحضارية للفراعنة واليونان والرومان والمسيحية والاسلام والاتراك والفرنسيين والانكليز ليست رواسب حجرية في الوجدان المصري بل عناصر حية متحركة ، بفاعلية التغير المستمر لقوى الانتاج وقيمه الاجتماعية ، ومدى ارتباطها او انفصالها بفكرة «الوطن» التي قال بها الطهطاوي واعاد تفسيرها النديم وكاد يحققها عرابي وانكرها سعد زغلول وتحققت في زمن عبد الناصر وهزمت ايضا . وهي الفكرة «القومية» التي ارتبطت تاريخيا بظهور الاسلام ثم تطورت حضاريا بالفتح العربي لمصر فتوفرت لها ـ على مدى ثلاثة عشر قرنا ـ عصور كاملة من الازدهار والانتكاس ولكنها المتداخلة دوما في السلم والحرب وفي الاقتصاد والسياسة بحيث تشكلت مع «الزمن» مكونات **تاريخية** : (أ ـ تربط مصر بالمحيط العربي مشرقا ومغربا وجنوبا . (ب ـ ولا تفصلها عن البحر المتوسط والغرب شمالا . (جـ ـ ولا تجعل وحدة العقيدة الاسلامية مبررا للرابطة القومية بل تخوض الاقطار العربية كلها في ازمنة متقاربة حروبا متصلة ضد الهيمنة العثمانية والخلافة . وهكذا تولدت نواة **المقومات المصيرية** الراهنة منذ اواخر القرن الماضي الى اليوم ، برفقة النضال العربي المشترك ضد الاستعمار الغربي والسلطنة التركية ، ثم المشروع الصهيوني. وهي الخصائص النوعية التي ادت الى **«ارادة الوعي»** عند العرب ، بما فيهم المصريون ، من ان الوحدة القومية هي ثمرة تاريخ النهضة ، وان التجزئة كانت على مر تاريخهم الوسيط والحديث هي الترجمة السياسية للسيطرة الاجنبية سواء كانت اسلاما عثمانيا حوّلها الى دويلات طائفية او استعمارا غربيا كرسها بالمساهمة في سلخها من امبراطورية الرجل المريض (تركيا) ووصاية الرجل القوي عليها (فرنسا وبريطانيا) . ولم تكن صدفة تاريخية انه ما ان انتهت الحرب العالمية الثانية حتى كانت ابرز متغيراتها هي ادخال المشروع الصهيوني الى حيز التنفيذ على ارض فلسطين ، ليحل ستراتيجيا بشكله الاجلائي الاستيطاني محل الاستعمار التقليدي .. دون تغيير للهدف ، وهو الحيلولة دون وحدة العرب ومطاردة مصر الى داخل حدودها بغزو هذه الحدود واحتلال الارض مباشرة . ولكن «ارادة الوعي» القومي ليست مجرد حصيلة سيكولوجية من مكونات التاريخ ومقومات المصير ، بل هي تجسيد طبقي اولا . ومن ثم فهي ارادات متعارضة او هي وعي متعدد الاطراف والنقائض . فالتاريخ المضاد ايضا ، اي تاريخ عصور الانحطاط التي بلغت اكثر من ستة قرون من التجزئة والتخلف ، قد كوّن ماديا مصالح اقليمية لبعض الاطراف الاجتماعية داخل كل قطر عربي على حدة ، كما كوّن شعوريا وعيا ناقصا لدى مجموع الشعب بانتمائه القومي . وبعد الاستقلال السياسي عن تركيا والغرب كان «الامر الواقع» هو التجزئة والمصالح الطبقية المتعارضة في قضية الوحدة القومية . وهنا لا بد من الاشارة الى ان نشأة

الدعوة القومية في تاريخ العرب الحديث تختلف جذريا عن نشأة القوميات الاوروبية وعن ملابسات الوحدة القومية في بلدان كالمانيا وايطاليا . كانت الامة العربية مقهورة تحت سطوة الاحتلال الاجنبي والتخلف حين ادركت عصر احيائها. ولم تكن قومية مزدهرة تبحث عن الاسواق . وكانت امة متخلفة عن مكتشفات العصر الحديث فلم تلتق بها الا عبر هزيمتها امام بونابرت . وظلت تناضل تركيا والغرب حتى بدات رحلة استقلالها من خضم الحرب العالمية الثانية فلم تفق حتى كان «الكيان الصهيوني» يشق موقع القلب منها ، واستمرت تحت سيطرة القهر الاجنبي الى الان ، وهي السيطرة التي منعتها من احراز استقلالها الاقتصادي وتنميتها الاجتماعية ، وكوّنت مصالح طبقية متعارضة . فلم تعد الوحدة القومية «شعورا» او «رغبة» او «رمزا» بل ترجمة سياسية لمشروع الاستقلال الوطني والتنمية الاجتماعية . وهما امران يتعارضان في هذه الفكرة او تلك مع المصالح المباشرة لبعض الطبقات والنظم السياسية . وهي المصالح التي قد تجد غطاء شعبيا لها من «الوعي الناقص» لدى الجماهير - في مصر مثلا - بالاهداف الحقيقية للوحدة القومية .

● **النقطة الثالثة** هي اختصار الازمنة الاوروبية - كواقع وكضرورة وكنتيجة - في زمن عربي له سياقه التاريخي المختلف نوعيا ومستواه في التطور المختلف كيفيا . ان محاولة اختزال عصر النهضة وعصر التنوير والانقلاب الصناعي الاول والثورة البرجوازية وعصر الذرة والانقلاب الصناعي الثاني والعصر الالكتروني في مائتي عام من الزمن العربي دون مشاركة ابداعية في **«انتاج»** الحضارة الحديثة قد ترك بصماته ومفارقاته الاجتماعية والثقافية . ترك مثلا **«الثنائية»** في الفكر العربي الحديث دون **«الجدل»** . وترك العناية بالمظهر الاستهلاكي للتكنولوجيا دون **«الفكر»** الذي يبطنها . وترك **«الإحياء»** في الشعر مثلا يرتكز على بعث القصيدة الجاهلية ، بينما كان «الإحياء» في النثر هو الانتقال من عصر المقامة الى قوالب القصة الاوروبية والمسرح . وليست صدفة فنية ان يكون «تخليص الابريز» للطهطاوي و«علم الدين» لعلي مبارك و«حديث عيسى بن هشام» للمويلحي محورها اللقاء الشرقي المبهور من الغرب . كما انها ليست صدفة فنية ان يكون «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم الى «قنديل ام هاشم» ليحيى حقي هي الانبهار المضاد الذي يؤدي في رد فعله العنيف الى النقيض المتطرف ، اي العودة الى التخلف . ومن هذه المظاهر ايضا ذلك التناقض احيانا بين الوعي والمصلحة الاجتماعية ، حتى ان عبد الخالق ثروت باشا يقف عام١٩٢٦ الى جانب قضية العقل في معركة «الشعر الجاهلي» لطه حسين ، بينما يقف سعد زغلول قائد الثورة الى جانب العاطفة السلفية للمحافظين .

● **والنقطة الرابعة** هي الفرق الجوهري بين المسيحية الغربية والاسلام العربي ، وانعكاس هذا التباين على موقف العقل العربي من معنى النهضة . ان

السياق التاريخي ـ الاجتماعي الذي قاد «النهضة الاوروبية» الى «نقد السماء» يختلف عن السياق العربي الذي اتجه الى «نقد الارض» . وعصر التنوير الذي رافق الكشوف العلمية التي طوت اساطير الكنيسة يختلف عن السياق العربي الذي يستعيد أمجاد المسجد والحضارة البكر للاسلام .. هذا السلاح ذو الحدين في معركة النهضة العربية الحديثة . ومن هنا كانت العلمنة والديموقراطية والتحولات الاجتماعية في مصر والوطن العربي تحتاج الى معايير وضوابط مختلفة كل الاختلاف عن مقاييس التقدم الغربي ، مع استفادتها القصوى من منجزاته التي تقبل التعميم في الفكر والتطبيق (١٧) .

● **النقطة الخامسة** هي ان مصر التي تنتمي مجازا الى ما يسمى بالعالم الثالث وفقا لمعدلات التنمية الدولية لها خصوصيتها في الانتماء القومي والحضاري . انها قوميا تنتمي الى محيطها العربي ذو الوضع الاستثنائي في عالم اليوم بازدواجيته المروعة بين الثراء بالطاقة والتخلف الاجتماعي . وهي حضاريا ، وبحكم موقعها الاستراتيجي ، تتميز عن مختلف اقطار الوطن العربي بأرفع مستويات التطور ، لما اكتسبه هذا الموقع الاستراتيجي عبر العصور من اغنى التفاعلات مع الحضارات المتعاقبة (١٨) .

● **والنقطة السادسة والاخيرة** ، يبدو فيها اي ابداع للثورة الثقافية في مصر المعاصرة ممكنا حين تصبح الاشتراكية علاجا حضاريا لانقاذ النهضة ، وحين تصبح الديموقراطية اساسا اجتماعيا لهذه الاشتراكية بمحاورة مركزية الدولة القديمة من مواقع التسيير الذاتي ـ اقتصاديا واداريا ـ في الاقاليم ، وبمحاورة الريف من مواقع توزيع الارض لا ملكية الدولة وتحديث الزراعة لا «الاشراف التعاوني عليها» ، وبمحاورة الجهاز البيروقراطي من مواقع الديموقراطية النقابية والمهنية لا بموجب «الثورة الادارية» .

وكما ان البرجوازية «الوطنية» لم تستطع انجاز مهام الثورة الوطنية الديمقراطية في مرحلة التبعية الاستعمارية ، وكذلك البرجوازية الصغيرة لم تنجز مهام التحول الاجتماعي في زمن الاستقلال ، فان الجبهة الوطنية الديموقراطية العريضة هي المرشحة تاريخيا واجتماعيا لانقاذ النهضة من براثن السقوط الراهن ، اي تصحيح التاريخ .

ب ـ هوامش الخاتمة وملاحظات

(١) يعود الفضل الى ميشيل كامل ، المفكر الماركسي المصري في كونه اول من تنبه بين الكتاب اليساريين المصريين الى اهمية الخصائص النوعية للبرجوازية المصرية الصغيرة . وكان قد دار في سجون مصر ومعتقلاتها بين عامي ٦٠ و١٩٦٢ حوار في صفوف الشيوعيين المصريين حول تقرير للرفيقين فريد وعاصم (وهما اسمان مستعاران في ذلك الوقت لقائدين ماركسيين هما محمود امين العالم واسماعيل صبري عبد الله وردت فيه عبارة حول الطبيعة الاجتماعية للبرجوازية المصرية الصغيرة ، وهل هي ادنى شرائح الطبقة الوسطى ، ام انها طبقة كاملة . واثبت كاتبا التقرير في هامش انهما مختلفان حول هذه النقطة . واقبلت دراسة ميشيل كامل (في مجلة «الطريق» اللبنانية عدد يناير ـ كانون الثاني عام ١٩٧٠) كعمل رائد في مجال التحليل الاجتماعي لظاهرة البرجوازية الصغيرة في مصر من حيث نشأتها الاقتصادية وتطورها السياسي ، اي من حيث دورها في علاقات الانتاج ووظيفتها في حركة السلطة والمجتمع .. منذ احتل الانتاج السلعي الصغير مكانا بارزا في مصر عند نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي الى الانتعاش المؤقت الذي رافق هذا القطاع اثناء الحرب العالمية الثانية . ولكنه ما لبث ان تدهور في ظل التطور السريع لمنشآت الطبقة الوسطى الصناعية . غير ان حجم هذه الفئة قد كبر واتسعت قاعدتها الاجتماعية بعد ثورة ١٩٥٢ نتيجة اصدار قوانين الاصلاح الزراعي وتمصير المصالح الاجتماعية ثم تأميم بعض اجنحة الراسمالية الكبيرة وتنفيذ مشروعات التنمية واقامة القطاع العام والتوسع في الخدمات وخاصة التعليم المتوسط والعالي وسياسة تشغيل جميع الخريجين ، وكذلك تعاظم حجم القوات المسلحة وتيسير

الالتحاق بها على ابناء فئات واسعة في مواجهة الاعتداءات الاستعمارية والاسرائيلية المتكررة .

وقد حدد ميشيل كامل في دراسته مجموعة العوامل التي صاغت مسيرة هذه الطبقة كغلبة أسلوب الانتاج السلعي الصغير على الانماط الاخرى من العلاقات الانتاجية وضعف النمو الراسمالي التقليدي وتفجر الحركة الوطنية في اعقاب الحرب الثانية وانتشار هذه الفئة في الريف والمدينة وخروج الغالبية العظمى من المثقفين من صلبها حيث يتزايد نموهم وتأثيرهم في شعب تبلغ نسبة الأمية بين طبقاته الدنيا حوالي ٧٥ في المائة ويحظى المتعلمون في مثل هذا المجتمع باحترام متميز . وتابع الكاتب هذا التكوين التاريخي ـ الاجتماعي متابعة سردية تعتمد الوقائع الاقتصادية اساسا للتوصيف السياسي . فالتحليل الايديولوجي القائل ـ كلاسيكيا في الادبيات الماركسية ـ بأن مثل هذا التركيب لاحدى الطبقات يقودها الى اللقاء بالجماهير والخوف منها في الوقت نفسه حفاظا على أسلوب «الملكية الخاصة» . ولكن الكاتب لا يقتصر على هذا التحليل بل يتوجه بتفسير «الاكتشاف البرجوازي الصغير» لما يسمى بالطريق الثالث بين الراسمالية والشيوعية باسم القومية حينا وباسم الدين حينا وباسم **الانبثاق عن واقعنا** حينا ثالثا . هذا الاكتشاف الذي عبرت عنه البرجوازية المصرية الصغيرة وهي في موقع السلطة قبل غيرها ليس اكثر من «اختيار ايديولوجي» يجسد الذبذبة والتردد الشديدين اللذين ينتهيان بها عادة الى احدى خاتمتين : إما السقوط والهزيمة او الارتماء في أحضان العدو الطبقي والقومي . لذلك فهي تضع قاموسها الجديد في الاقتصاد السياسي هكذا : هناك راسمالية غير مستغلة ، هناك قوى ، لا طبقات ، اجتماعية . كما انها تخترع اسلوبها التنظيمي في «تحالف قوى الشعب العامل» ذلك التنظيم السياسي المنفرد بالحكم والذي ينفي اية معارضة منظمة خارجه ولا حتى داخله .. فكم مرة حلت منظمات الشباب التابعة للإتحاد الاشتراكي في مصر ودخل اعضاؤها السجون ، وكم من مرة اقصيت بعض العناصر القيادية عن مواقعها لكونها تعارض اسلوبا أو قرارا .

وقد تابع ميشيل كامل تصوراته عن البرجوازية المصرية الصغيرة وزادها تأصيلا في مداخلته بندوة لوفان المنشورة بعنوان «نهضة العالم العربي» بالفرنسية . وقد صدر من الكتاب طبعتان احداهما في بلجيكا والاخرى في الجزائر . وهذه الاخيرة هي التي اعتمد عليها هنا (من ص ٣٦٦ الى ص ٤٢٦). ان ما يوجزه الكاتب السياسي في مقولات اقتصادية ـ اجتماعية عن البرجوازية الصغيرة في مصر يمكن استكشاف ملامحه البشرية في اغلب اعمال الروائي المصري نجيب محفوظ ، بل وفي اسلوب هذا الروائي بالذات . ويمكن الاستنتاج بشكل عام ان «البطل البرجوازي الصغير» في الحياة المصرية تكمن مأساته من قبل ان يولد في حالة الفصام داخله كفرد وكنسيج اجتماعي وكدور في علاقات الانتاج وكوظيفة سياسية . وليس صحيحا ان ما يسمى خطأ بالاعتدال المصري

يجد جذره التاريخي في بناء هذه الطبقة . وكل ما نستطيع الحصول عليه من انعكاسات لهذا الفصام هو «الوسطية» في نقد المطلقات والتطرف في نقد النسبيات .. البرجوازيون المصريون الصغار يتلقفون «الثنائية الساكنة» في فكر النهضة الاولى والثانية لنقد الدين من موقع وسطي يدعم النمط الديني في النهاية . وليست صدفة مثلا هذا السيل المنهمر من المؤلفات «اليسارية» المصرية حول الاسلام ومحاولة تجنيده لخدمة الاشتراكية بالتعسف في تفسير بعض الآيات او الاحداث او الرجال . وهي من ناحية العلم محاولة غير علمية لانها تعمم ما لا يقبل التعميم وتنفي السياق التاريخي . ان تقييم التراث الاسلامي او الديني عموما بوضعه في سياقه التاريخي ـ الاجتماعي عمل مشروع ومطلوب دائما . ولكن فرض المصطلح المعاصر عليه لا يخدع «المؤمنين» ولا ينفع غيرهم . ولكن هذه «الوسطية» تختفي تماما حين لا يتعلق الامر بالسماء بل بنقد الارض، فيصبح البرجوازي المصري الصغير يمينيا متطرفا (الاخوان المسلمون ـ مصر الفتاة ـ التكفير والهجرة) او يساريا متطرفا يرى في الحكم الناصري نظاما فاشستيا اول الامر ثم يحل تنظيماته المستقلة وينصهر في النظام الناصري آخر الامر ، او وطنيا متطرفا يعتمد الفوضوية بغير معناها في الفكر الاوروبي بل من حيث هي اسلوب مضاد للتنظيم ويعتمد الارهاب والاغتيالات الفردية . على صعيد الفكر والفن سوف نلاحظ مثلا طرازا من الادباء المصريين كتوفيق الحكيم ويوسف السباعي واحسان عبد القدوس كانوا بعيدين عن الانتماء الحزبي السابق على ثورة ١٩٥٢ بدعوى فساد الديموقراطية ، ولكن الاول في مسرحيته «شجرة الحكم» المأخوذة عن «اجتماع النساء» لأرستوفانيس والثاني في الرواية ـ الفانتازيا «ارض النفاق» والثالث في روايته المهمة «في بيتنا رجل» يقولون شيئا واحدا : اللعنة على الديموقراطية والبحث عن المستبد العادل . وليست صدفة ان يكون هؤلاء بالذات من اعمدة البناء الجديد لنظام ناصر ، حتى ولو تناقضوا معه .

نرجسية البرجوازية الصغيرة ليست فردية بالمعنى البرجوازي الاوروبي ولا المعنى المعروف عند الطبقات الوسطى في بلادنا.. انها الغطاء النفسي ـ الاجتماعي لمرض الفصام الداخلي . على الصعيد الجماعي هي نرجسية قومية او دينية ، ولكنها في الحالين شوفينية . ومن المثير للانتباه في مسيرة البرجوازية المصرية الصغيرة انها وهي تغطي فصامها بالنرجسية ، تقع في مصيدة ازدواج الشخصية بين الوجه والقناع .. على صعيد الفرد يمارس الطقوس الدينية وهو قواد او مختلس او تاجر مخدرات دون اي احساس بالذنب او التناقض بل تحت شعار له نفوذ فولكلوري واسع هو «ساعة لقلبك وساعة لربك» ، له مغزاه ايضا . على صعيد العمل الوطني هي اكثر الفئات عداء عنصريا لليهود واكثرها ارتماء تحت اقدام الدولة العبرية ، وهكذا .

في كتابه عن اليسار الجديد «مع من والى اين» يقول الباحث السوفياتي «ف. بولشاكوف» في الفصل الاول ـ النقطة الخامسة ـ تحت عنوان

«البرجوازية الصغيرة بين الراسمالية وحثالة البروليتاريا» اثناء فترات الضعف والازمات الاقتصادية ، فان رجل الاعمال الصغير يجري بين اليمين واليسار ، متعلقا بالصرخات النازية عن القانون والنظام» (ص ٧٧ من الطبعة العربية ــ دار الثقافة الجديدة ــ القاهرة ١٩٧٧) . واذا كان المؤلف السوفياتي يتكلم عن الوضع في غرب اوروبا المتطور ، فان هذا الكلام يصدق ايضا على الوضع في مجتمعنا المتخلف بتعديل بسيط هو : ان البرجوازية المصرية الصغيرة في مصر مثلا ، تكرس فوضى التنظيم طالما كانت خارج الحكم او القاعدة الاجتماعية للنظام ، وتتحول الى الاسلوب النازي بمجرد وثوبها الى السلطة وتمترسها خلف الحراب .

مأساة البرجوازية الصغيرة في مصر ، بنهضتها وسقوطها معا ، ليست هي التراجيديا المصرية ولكنها جزء جوهري واصيل من هذه التراجيديا .. خاصة وان بصمتها الفكرية على الثقافة العربية المعاصرة هي اكبر البصمات التي يمكن اكتشافها مهما تخفت في الالوان من اقصى درجات الاسود والازرق والاخضر الى اقصى درجات الاحمر . وهي بصمة لها قيمتها في ما انتجته هذه الطبقة العريقة التي اهتمت بالثقافة ــ كشهادة ميلاد طبقية ــ اهتماما استثنائيا .

(٢) باستثناء نابليون بونابرت الذي حاول ادخال نوع من الليبرالية في الحياة المصرية باستحداثه شكلا وزاريا ودستورا اوليا وما يشبه البرلمان (راجع الجزء الاول من كتاب لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث ــ الخلفية التاريخية ــ ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦) وكذلك كتاب «بونابرت في مصر» لكريستوفر هيرولد وكتاب «فتح مصر» لاحمد حافظ عوض .

(٣) هنا لا بد من الاشارة الى راي احد الخصوم الفكريين لنظام عبد الناصر ، هو لويس عوض . ففي كتابه «اقنعة الناصرية السبعة» (دار القضايا ــ بيروت ١٩٧٥) يخصص الفصل السابع لهذه القضية تحت عنوان «تصدير الثورة» فيقول «كانت ثورة عبد الناصر ثورة تحريرية اكثر منها توسعا امبراطوريا» (ص ١١٠) ثم يرجح «ان الثورة المصرية في ١٩٥٢ كانت صاحبة رسالة اقرب الى روح الانسانية وادعى الى تقدمها من كافة النظم العربية التي كانت محيطة بها .. بهذا المعنى كانت الثورة المصرية واجبة التصدير الى العالم العربي» (ص ١١٤) . ولكن لويس عوض يفرق بين الوجوب والامكان فيقول ايضا «كان تصدير الثورة المصرية خطأ لان عبد الناصر لم يكن يسيطر على اعداء ثورته في الداخل» (ص ١١٦) . كما لا بد من الاشارة الى راي احد القريبين من عبد الناصر ونظامه في احدى الفترات ، هو امين هويدي ، ففي كتابه «حروب عبد الناصر» (دار الطليعة ــ بيروت ١٩٧٧) يخصص الفصل الثالث لهذه القضية تحت عنوان حرب اليمن ١٩٦٢ ــ ١٩٦٥» فيقول «ان البعض يتحدث دائما عن تدخل مصر

في حرب اليمن ولا يتحدث اطلاقا عن التدخل السعودي علما بأنه من الثابت ان التدخل السعودي بدأ منذ اللحظات الاولى لقيام الثورة مع فارق كبير بين هذا التدخل وذاك .. فان كانت مصر قد تدخلت بناء على طلب من الطليعة الثورية اليمنية التي كانت تمثل مطالب شعب اليمن ضد حكم الطغاة تدخلت السعودية الى جانب الامام الذي ذاق الشعب اليمني حياة الذل والامتهان تحت حكم آبائه واجداده» (ص ١٢٧) «ولم تكتف السعودية بذلك فأخذت تستأجر الجنود المرتزقة بأجور خيالية لتدفع بهم الى داخل اليمن» ، «واخذت الولايات المتحدة تمد السعودية بالسلاح الوفير لتغذي حرب العرب ضد العرب» (ص ١٢٨) و«كانت بريطانيا تنفذ دورها في المخطط بنشاط مكثف فاخذت تدير شبكات التجسس من عدن ضد اليمن في حماية السلطات البريطانية هناك» (ص ١٣٠). في مواجهة هذا الدور العربي والدولي ضد شعب اليمن «اتجهت مصر بكل قواها لانشاء جهاز للدولة لاول مرة في تاريخها» . كانت الامور قبل الثورة لا تتجاوز سلطة الامام الفردية بأسلوب القرون المظلمة في الادارة «فانشأت هيئة عليا للموظفين .. ووضع قانون ينظم عملية التوظف» (ص١٣٢) «ووضعت ميزانية للدولة لاول مرة في تاريخها الطويل» ، «وانشيء الجيش اليمني وسلح بالاسلحة الحديثة» ، «ثم وجهت العناية لانشاء المدارس والمستشفيات والطرق وتحسين الموانيء وانشاء المطارات وبدات حركة العمران تأخذ طريقها الى الوجود» (ص ١٣٣) . وقد انسحب الجيش المصري ذات يوم من اليمن ، ولكن القرن العشرين كان قد ولد تحت سماء هذا القطر العربي ، وتركزت دعائم الجمهورية الوليدة .

والامر يختلف الى حد ، لا بشكل مطلق ، عن فتوحات محمد علي . وربما كان جورج انطونيوس في كتابه «يقظة العرب» هو اول من وصف هذه الفتوحات بالامبراطورية ، ففي معرض حديثه عن انتصارات محمد علي وابنه ابراهيم باشا في المشرق يرى ان هذه الانتصارات جعلت صلتهما بالعالم العربي «صلة وثيقة، واصبحت تتراءى لهما ــ وهما اللذان لا يمتان الى العروبة بنسب ــ رؤى امبراطورية عربية يطمحان الى تأسيسها واقامة أركانها» (ص ٨٣ من الترجمة العربية والكتاب موضوع اصلا في الانكليزية عام ١٩٣٩ واعيد طبعه عام ١٩٤٥ بعد وفاة المؤلف عام ١٩٤٢) . والذي يؤكد الطابع الامبراطوري لفتوحات محمد علي هي انه لم يتورع عن التدخل في أحداث اليونان منذ ارساله قوة لاحتلال جزيرة كريت عام ١٨٢٢ الى استيلائه على اثينا عام ١٨٢٤ . وكان تدخلا معاديا للثورة اليونانية على السلطنة التركية . ولكنه عام ١٨٣٢ كان جيشه هو الذي فرق القوات التركية بالقرب من حمص وكاد ابراهيم باشا يواصل طريقه نحو القسطنطينية . ومعنى ذلك ان فكرة «الفتح الامبراطوري» هي التي سادت على طموحات محمد علي سواء كانت فكرة حضارية ارست مثلا قواعد الحكم والادارة في السودان (١٨٢٠) وطهرت البحر الاحمر من اعمال القرصنة ، أو كانت فكرة استعمارية تبطش بثورات الاقطار الاخرى كالثورة اليونانية . وسواء كانت ايضا

فكرة «عربية» تفتح شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام او فكرة «غازية» لا تعرف حدودا للغزو . ومن المهم التركيز هنا على ان محمد علي وابنه لم يكونا عربيين، ولكن من المفيد التفرقة بينهما بعد ذلك على الفور .. فمحمد علي كان يستهدف اقامة «الامبراطورية» في ذاتها ، بينما كان ابراهيم يريدها قاعدة لتأسيس النهضة العربية الجديدة . وفي هذا الصدد يؤكد جورج انطونيوس ان ابراهيم باشا ايقن «ان الامبراطورية التي يحلم بها ابوه ستكون دعائمها اثبت اذا قامت على اساس النهوض بالعرب وايقاظهم» (ص ٩٠ من كتابه المذكور) وتأييدا لهذا الراي يستشهد المؤرخ العربي بكتاب «بعثة البارون بوالكمونت» (تأليف ج. دوان - القاهرة ١٩٢٧) الذي جاء فيه ان ابراهيم قال «لقد جئت مصر صبيا فلونت شمس مصر دمي وصيرتني عربيا» وانه لم يكن يخفي عزمه على إحياء الوعي القومي العربي واستعادة القومية العربية وغرس روح الوطنية الصميمة في نفوس العرب واشراكهم «اشراكا كاملا في حكم امبراطورية المستقبل» (ص ٩٠ من الكتاب ذاته) . وقد بذل ابراهيم - كما يقول جورج انطونيوس - اقصى الجهد في نشر افكاره عن نهوض العرب نهضة قومية . وكثيرا ما كان في بياناته العسكرية يستخدم الفاظا حماسية تذكر بعصور المجد والفخار في التاريخ العربي «وحين تولى الحكم كان من اول ما عني به اقامة جهاز جديد للحكم .. واستحدث نظاما للضرائب والقضاء والتعليم وحماية القانون والامن .. واستطاع في زمن لم يتجاوز عاما ، ان يقيم نظاما جديدا يعتمد على المساواة في الحقوق الدينية والمدنية ، وعلى ضمان الارواح والممتلكات ، وهو امر لم تعرفه بلاد الشام منذ ايام الحكم العربي في دمشق» (ص ٩١) . ولكنه تنفيذا لاوامر ابيه فرض ضرائب جديدة وقرر التجنيد الاجباري ونزع السلاح من الاهالي ، مما سهل رحيله عام ١٨٤٠ عن بلاد الشام بلا صديق «بين هؤلاء السكان الذين رحبوا بمقدمه قبل ثماني سنوات ، واعتبروه محررهم» (ص ٩٢) . ويحدد جورج انطونيوس اسباب انكسار الحلم الامبراطوري لمحمد علي في معارضة بريطانيا وضعف الوعي القومي عند العرب (ص ٩٣ و٩٤ و٩٥) وفي ان المشروع قد تبناه رجلان غير عربيين . واذا كان السبب الاول والاخير صحيحين فان السبب الثاني ليس وجيها تماما.. لانه يبقى الفرق الكيفي الخطير بين «الامبراطورية» و«وحدة الامة العربية» ، وهو الفرق التاريخي بين محمد علي وجمال عبد الناصر . ولقد كانت «النتيجة» متشابهة لاتفاق العصرين في معارضة الغرب لاية وحدة قومية للعرب ، وبرغم ان عبد الناصر كان اول عربي صميم من تراب مصر يقيم اركان الدولة الجديدة . ويبقى القاسم الاستراتيجي المشترك بين المحاولتين هو «مصر» ذاتها التي تجد خلاصها الحضاري في الارتباط العضوي بمحيطها القومي من المشرق الى المغرب فتحقق امنها واستقلالها وقيادتها للمنطقة ويتألق دورها العالمي .. والتي تنهزم وتشرف على الهلاك كلما انكفأت على النفس بين حدودها الاقليمية .

(٤) هنا سوف نقرأ باهتمام الجزء الاول من دراسة انور عبد الملك «دور

الجيش في التاريخ المصري» التي ضمنها كتاب «الجيش والحركة الوطنيـــة» المؤلف تحت اشرافه لفريق من الباحثين في المركز الوطني للبحث العلمي فـــي فرنسا عام ١٩٧١ والمترجم الى العربية (دار ابن خلدون ـ بيروت ـ تاريخ النشر غير مثبت) حيث يقول «انطبعت اليقظة القومية لمصر بطابـع اسماء ثلاثة : الاول احمس مؤسس الاسرة الثامنة عشرة ١٥٨٠ ـ ١٥٥٧ ق.م ومحرر مصر من نير الهكسوس ، ويبدو انه هو الذي أوجد اول جيش وطني مصري ... أما الثاني فهو تحوتمس الثالث ؟ ـ ١٤٤٧ ق.م الذي واصل النضال وكوّن لمصر الفرعونية امبراطوريتها في افريقيا وآسيا ... اما الاخير فهو رمسيس الثاني ١٢٩٢ ـ ١٢٢٥ ق.م وكان مخططا استراتيجيا وسياسيا كبيرا رعى الامبراطورية وحافظ عليها» . بعد ذلك يقول انور عبد الملك «كان فقدان الجيش المصري لهويته القومية في ظل بسماتيك يمهد للاجتياحات الكبيرة الفارسية واليونانية والرومانيـــة» (ص ٦٩ و٧٠ من الترجمة العربية) .

نستطيع ان نضيف الى هذا السرد الذي سنكتشف اهميته بعد قليل ، ان بسماتيك ـ مؤسس الاسرة السادسة والعشرين وحكم مصر بين ٧١٢ و٦٦٦ق.م نظر الى هرم خوفو وفكر في استعادة مجد الاسلاف فأحيا الشعائر القديمـــة وطالب بدراسة نصوص الديانة القديمة وبنهضة الفنون علـــى مثال الاساليب القديمة . كان شعاره «عودوا الى القدماء» . ويعلق سلامه موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) احد رواد الفكر المصري في نهضته الحديثة بكتابه «ما هي النهضـــة» (مكتبة المعارف ـ بيروت ١٩٦٢ اما طبعته الاولى فقد صدرت في مصر عـــام ١٩٣٥ عن مطبوعات المجلة الجديدة) قائلا «كان هذا شعاره . وكان شعار الافلاس لان مصر كانت في عصره اسمى مما كانت ايام خوفو كما يمكن ان نعرف ذلك مما قام به خلفه نيخاو الذي هيأ سفنا تدور حول افريقيا . اين بناء الاهرام من مثل هذا العمل العظيم ؟ ان ظروفا جديدة نشأت في الدنيا المحيطة بمصر . وكانت تحتاج الى استنباط جديد . ولم تكن تحتاج الى الوراء نحو ٢٥٠٠ سنة تقريبا. ولم تمض على مصر بعد ذلك مائة سنة حتى كان الاعداء من الاشوريين والفرس يكتسحونها ويغتالونها . ولم ينفعها شعار : عودوا الى القدماء» (٦ و٧) .

ماذا نستخلص من هذه الوقائع المأخوذة من تاريخ مصر القديم ، سوى انه في وقت بالغ التبكير اكتشف المصريون حدودهم القومية خارج الحدود الاقليميـــة لوادي النيل . وسواء كان الفتح الامبراطوري تجاريا او حضاريا فان «الامـــن» هو البوابة الحقيقية للحدود ، بانهيارها ينهار استقلال مصر وسيادتها ، فلنتأمل هذه الحقيقة الموغلة في القدم : لا حل «أمني» وسط لمصر ، فهي إما مرتبطـــة على نحو ما بمحيطها وحينذاك فهي مصر القوية والقائدة ، وإما انها منعزلـــة وحينذاك فهي مصر المحتلة المقهورة . الفتح العربي الاسلامي لمصر ، في هـــذا السياق ، هو المبادرة الاستثنائية القادمة من خارج الحدود الاقليمية ، لتسترد مصر بل ولتدفعها الى تصحيح التاريخ .. وليس من سبيل لتفسير تعريب مصر

واستقرار هذا التعريب لاماد طويلة متصلة ، الا بأن المصريين اكتشفوا ذاتهم في الحضارة الجديدة ، الذات المفقودة تحت سنابك الخيول الرومانية ، اكتشفوا «الوجود الآمن المستقل» .. وليس من المستغرب ان تصبح القاهرة ــ بعد دمشق الاموية وبغداد العباسية ــ هي معقل الازهر وقائدة الفكر العربي الاسلامي حتى بداية فجر النهضة الحديثة التي واكبت بدورها تأسيس الدولة المصرية الحديثة بزعامة محمد علي وانفتاحه الامبراطوري على المشرق .. ثم كان محمد عبده عند نهايات القرن الماضي رائد الاصلاح الديني في الفكر الاسلامي . ومنذ النهضة العرابية وسقوطها ، الى النهضة الناصرية وسقوطها ظل الارتباط القومي بالعرب احد المحاور الرئيسية للنهضة والسقوط معا .. ولكنه المحور الذي لم يعد مقصورا على «التيار **الحضاري** المشترك» بل تجاوز هذه المرحلة التاريخية الى مرحلة «النضال **القومي** ووحدة المصير» . وبعد الحروب الصليبية المتتالية والحكم التركي فالبريطاني والفرنسي اصبح «المشروع الصهيوني» هو الرد التاريخي للغرب على نزوع **الامة** العربية نحو تكامل مقومات تكوينها الذاتية ــ في مواجهة التخلف والتجزئة ــ رغم تحقق مقوماتها الموضوعية في التاريخ والجغرافيا والثقافة . الفتح العربي لمصر هو اهم حلقات التاريخ الاسلامي ، لانه من جانب الفاتحين اكتشاف مبكر لاقوى الركائز في وحدة الامة وتكوينها . ولانه من جانب المصريين ــ باقبالهم على الدين الجديد واللغة الجديدة اقبالا فريدا في تاريخهم الطويل ــ هو اكتشاف سريع للذات . وقد فهم الغرب هذا المعنى المزدوج منذ تدهورت الدولة الاسلامية ومنذ بدأ وحلته الكولنيالية .. فالمشروع الصليبي يرفع راية المسيح والمشروع العثماني يرفع راية محمد ، وكلاهما لم يخدع المصريين ، والعرب عامة ، عن جوهر الحقيقة التاريخية : الاضعاف الاستراتيجي لمصر يفك الحلقة الرئيسية لوحدة العرب . والمشروع الصهيوني هو الوريث المركب لمشروع الغرب الاستراتيجي ، لمنع قيام مصر قوية ، اي لمنع وحدة العرب ، سواء كانت صحراؤهم آبارا للنفط او كانت بحارهم ممرات للملاحة ، او كانت اراضيهم وسماؤهم متاخمة لحدود الشرق .. تتعدد الاسباب والقضية واحدة هي الامن ، الذي حاولوا ضربه في السويس عام ١٩٥٦ وحاولوا تصفيته في «الانفصال» المصري السوري عام ١٩٦١ وحاولوا تكريسه في الهزيمة العربية عام ١٩٦٧ وحاولوا تشكيله في امتدادات طائفية ترسخ التجزئة في الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥ ويحاولون طيلة ذلك كله عزل مصر نهائيا منذ عام ١٩٧١ الى زيارة رئيسها للقدس المحتلة في ١٩٧٧ التي توجت باحتلال جنوب لبنان في ١٩٧٨ .

(٥) كتب نابليون بونابرت من منفاه في جزيرة سانت هيلانة الى الجنرال جورجود يقول «ما فتئت الدولة العثمانية منذ اضمحلت احوالها تواجه التجريدات العسكرية ضد المماليك من غير ان تحرز عليهم فوزا ، اذ كانت تنتهي كل تجريدة

بالفشل والانكسار . وقد افضت هذه الحروب الى تسوية تخوّل المماليك حق الاستمرار على مباشرة السلطة والحكم مع ادخال تعديلات وقتية طفيفة عليه . والذي يقرأ بالتفات تام تاريخ الحوادث التي توالت على مصر في المائتي سنة الاخيرة (يقصد منذ عام ١٦٠٠ يوقن انه لوعهدت الى والٍ من **اهل البلاد** كما هو الحال في البانيا ، بدلا من ان تعهد الى اثني عشر الفا من المماليك لاستقلت **المملكة العربية** التي تتألف من امة تخالف الامم غيرها مخالفة كلية بعقليتها واحلامها ولغتها وتاريخها ، ولشملت مصر وبلاد العرب وشطرا من بلاد افريقيا ، كما استقلت مراكش من قبل» . دوّن بونابرت هذه الملاحظات قبل وفاته عام ١٨٢١ وقبلها كتب في مذكرة له عن الحملة الفرنسية على مصر قائلا «تتمنى ولايات الدولة العثمانية **التي لغة اهلها العربية** من صميم فؤادها **تغيير عظيم** وتنتظر **الرجل الذي يقع هذا التغيير على يديه**» (نقلا عن لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، الجزء الاول ص ٦٦) .

اليس من المثير للتأمل ، ان يكون بونابرت «رجل الاقدار» كما اطلقت عليه التسمية موسيقى فاجنر ومسرحية برنارد شو ، هو نفسه الذي تنبأ برجل الاقدار محمد علي ؟ واليس مثيرا للفكر النقدي ان هذا القائد الفرنسي التاريخي قد اكتشف «الامة العربية» و«عروبة مصر» قبل واعمق من بعض العرب ، وبعض المصريين ؟

(٦) تصدير الثورة القومية يختلف تماما عن فكرة «الثورة العالمية» كمصطلح اممي . وهنا يجب تحديد وظيفة المصطلح من ناحية وتاريخيته من ناحية اخرى . وفي كتابه البالغ الاهمية «الماركسية والعالم الاسلامي» (المترجم الى العربية عام ١٩٧٤ عن دار الحقيقة بيروت) يعالج المفكر الفرنسي مكسيم رودنسون في القسم الرابع «الماركسية والقومية العربية» انطلاقا من هذين التحديدين عبر مقدمات ونتائج وفروض وتطبيقات لا علاقة لها بالسياق الذي نحن بصدده . فليست هناك قومية مطلقة بل هناك قومية في تاريخ ، وليست هناك اممية مطلقة بل اممية في تاريخ . ومعنى ذلك ان مصطلح «التصدير» ذاته يحتاج الى تعديل بالحذف او الاضافة او التطوير او التركيب الجديد ، في الحالات النوعية المختلفة لاستخدامه : على صعيد «الاممية» مثلا، ما الفرق بين تدخل حلف وارسو في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وقبلها المجر عام ٥٦ والتدخل الكوبي في افريقيا عام ١٩٧٧ و١٩٧٨ ؟ هناك فرق بكل تأكيد ، فاين تقع الاممية هنا وهناك ؟ على صعيد «القومية» : هل يمكن ـ في ساحة الشرق الاوسط ـ اعتبار الصراع العربي الاسرائيلي صراعا بين «حقين قوميين» كما يقول بعض اليسار الاسرائيلي وبعض اليمين العربي ؟ وما الفرق بين القومية اليهودية في هذه الحال والقومية الكردية او الارمنية . اللبس وارد اصلا في اعتبار الدين (اليهودي في مثالنا) قومية ، بينما الاكراد كالعراقيين يدينون بالاسلام ، والارمن كفريق من اللبنانيين يدينون بالمسيحية . وهل كان من حق

مصر التدخل المسلح في اليمن دون اي ارتباط دستوري مسبق ، وهل كان من حقها عدم الاقدام على هذا التدخل في سوريا الموحدة دستوريا معها ؟ ايـــن الاشكال القومي في الصراع العربي الاسرائيلي (الذي يرتدي ثياب الدين عنـــد الثيوقراطيين العرب والصهاينة في وقت واحد) وأين الاشكال القومي فـــي التاريخ الكردي العراقي ؟ واين الاشكال القومي في حـــرب لبنان الاهلية ؟ الجواب الثقافي ـ السوسيولوجي على هذه الاسئلة المعلقة يصوغ جوهريـــا مصطلح «تصدير الثورة» وما اذا كان دقيقا .. بالاضافة الى تعارضه المحتمل ، على ارضية الواقع المباشر ، مع المفهوم الاممي والثورة العالمية . ولا يضيـــف جديدا المثل التاريخي الدائم بأن هناك مفهومـــا تقدميا للقومية وآخر ثـــورة مضادة ، وبأن هناك اممية تقدمية واخرى ثورة عالمية مضادة : في فيتنام كانت هناك سبعة جيوش آسيوية بقيادة الولايات المتحدة تحارب شعبا واحدا مقسما بين الشمال والجنوب . بعد هزيمة الفاشية في البرتغال تدخل الغرب كلـــه للحيلولة دون اشتراك اليسار في الحكم الجديد . في زائير تدخلت القـــوات الفرنسية علنا في القتال ، الى جانب اسلحة منوعة المصادر الاوروبية . ولكن «الجديد» قدمه القرن الافريقي حيث تواجهت الجيوش العربية مواجهة استثنائية في تاريخنا الحديث : وقف بعض العرب في صف قومية اخرى هي الحبشـة ووقف البعض الآخر الى جانب الصومال واريتريا ، وتحارب العربيان وجهـــا لوجه . واحيانا كان هذان العربيان مختلفين مع بعضهما البعض خارج القتـــال الافريقي اختلافا ينفي فيه احدهما شرعية الآخر ، ولكن سلاحهما توحد فـــي مواجهة خارج الحدود الاقليمية للنظامين ، وليس خارج الحدود الايديولوجية . و«الجديد» ايضا قدمته مصر في ٢٣ تموز ١٩٧٧ و١٩ تشرين الثاني من العـــام نفسه . في التاريخ الاول اقتحمت بالقوات المسلحة حدود ليبيا العربية ، وفي التاريخ الثاني انحنى رئيسها للعلم الاسرائيلي ولنصب الجندي المجهول ـ المعلوم، فهو الذي شن اربعة حروب في ثلاثين عاما على مصر . خمسة عشر عاما تفصل بين تدخل جيش الثورة في اليمن واقتحام قوات الثورة المضادة لليبيا تضـــع الاطار الوظيفي لمصطلح «تصدير الثورة» وتحدد سياقه التاريخي .

(٧) يعالج الباحث هذه المرحلة بالتفصيل في كتابه «الثورة المضادة في مصر ١٩٧١ ـ ١٩٧٨» (تحت الطبع في الفرنسية والعربية) .. وهو احدى حلقـــات «مشروع العمل» الذي تعتبر هذه الاطروحة حلقتـــــه الاولى . ولمـــا كانت «سوسيولوجيا المقارنة النقدية» احدى ادوات التحليل الرئيسية في هـــذا المشروع بأكمله ، فانني أكتفي هنا بالاشارة السريعة الى ان الثورة والثورة المضادة في تاريخ مصر الحديث ، كالنهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ظاهـــرة واحدة مركبة ، فمن سمات الخصوصية المصرية هذا التلازم الثنائي بين السلب والايجاب والمد والجزر «داخل» الظاهرة في الزمن الواحد ، لا بين الداخـــل والخارج ولا على فترات متباعدة .. فالتعايش بين الثورة والثورة المضادة ظاهرة

جدلية في جوهر الحركة الاجتماعية المصرية والتطور الفكري ايضا . ولم تكن «ثنائية» الطهطاوي ومحمد عبده الا المظهر التجريدي لهذا التناقض المركب .. وهي الثنائية التي نلاحظها على الصعيد السياسي مرتين على الاقل : في ثورة ١٩١٩ التي وقف اشهر قادتها ضد عروبة مصر وضد اليسار الوليد وضد تجديد طه حسين ، بينما كانت هي الثورة الشعبية التي انجزت تصريح ٢٨ فبراير ، شباط ودستور ١٩٢٣ . وفي ثورة ١٩٥٢ التي وقف اشهر قادتها مع عروبة مصر وضد الاحلاف الاستعمارية وضد سلطة التحالف الملكي ــ الاقطاعي ــ الرأسمالي الكبير الى جانب القطاعات الاوسع من الشعب وتحقيق الاستقلال الاقتصادي والسياسي والعسكري ، وفي الوقت نفسه عجزت عن ايجاد الصيغة الصحيحة للديموقراطية ، فصادرت حريات حلفائها الطبيعيين داخليا وعربيا ولم تكتشف النتائج الا مع الانكسارات والهزائم .

ولقد ساعد الثورة «المصرية» المضادة منذ البدء ، انها اقترنت بالسيطرة الاستعمارية العسكرية المباشرة مع هزيمة عرابي عام ١٨٨٢ ، فقد اصبحت هذه السيطرة على مختلف المستويات ركيزة موضوعية في الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة ، لقواعد الثورة المضادة .. فأقبلت ولادة الطبقة الوسطى المصرية مشنوهة من البداية ، بهذا التداخل المعقد في نسيجها الاقتصادي الذي يهيمن عليه كبار ملاك الاراضي وكبار التجار والاحتكارات الاجنبية ، مما اوجد شريحة اجتماعية داخل الطبقة الوسطى نفسها ، تستفيد من الجانب المضاد لبناء الطبقة ككل ، المضاد لثورتها بمعنى أدق . هذه «البذرة» الاولى في جنين البرجوازية المصرية لم تمت قط ، وبالتالي لم تستطع هذه الطبقة ان تنجز ثورتها في اي وقت . في زمن سعد زغلول كانت «البذرة» حاضرة وقد اعلنت عن نفسها عام ١٩٣٦ بمعاهدة التهادن مع الانكليز ، وبتوغل «الباشوات» في القيادة الفعلية لحزب «الوفد» . وفي زمن عبد الناصر كانت هذه «البذرة» قائمة وقد اعلنت عن نفسها مرارا ، ولكن اكثر الاعلانات جذرية كان انقلاب ١٩٧١ . وهو الانقلاب الذي استضاف عناصر اجتماعية جديدة الى تحالفه الطبقي ، ولكن جذوره الاجتماعية كانت غائرة في ارض الثورة ذاتها ولم تكن غريبة عليها مطلقا . في مجال المقارنة السوسيولوجية يمكن القول ــ المجازي بكل تأكيد ــ ان عبد الناصر قد اعاد تأسيس الدولة الحديثة في مصر التي بناها محمد علي قبل قرن ونصف ، وان انقلاب ١٩٧١ كرس نظاما جديدا يلخص العصور التي توالت منذ وفاة ابراهيم باشا وسقوط محمد علي الى هزيمة الثورة العرابية ، اي عصور عباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل والخديو توفيق . ومن البديهي ان «تلخيص عدة عصور» تعبير مجازي للغاية ، ولكن المقصود به هو ان النظام الانقلابي الجديد في مصر السبعينات من هذا القرن يعكس نفسه في مجموعة من المظاهر الاجتماعية الثقافية ، تجد لها تراثا موصول الحلقات في النصف الاخير من القرن الماضي في تاريخ مصر : تدهور الثقافة ، الارتباط

بالغرب ، عزل مصر عن العرب ، الاتفاق مع الاحتلال الى غير ذلك . ولكن السمة النوعية الجديدة التي يبدأ تاريخها بالاستعمار البريطاني وهزيمة عرابي تظل حاضرة ، وهي ولادة الطبقة الوسطى المصرية وفي داخلها تتعايش اسباب الثورة والثورة المضادة .. والفرق هو ان الثورة تسود احيانا دون الغاء لنقيضها الداخلي (بالاضافة الى الخارجي المزدوج : القوى الاجتماعية المضادة بطبيعتها للبرجوازية ، والقوى الاجنبية كالاستعمار الغربي او المشروع الصهيوني) او العكس ، وهو ان تسود الثورة المضادة دون الغاء لنقيضها الداخلي والخارجي . فالوضع الراهن منذ عام ١٩٧١ في مصر هو سيادة الثورة المضادة دون ان يعني ذلك لحظة واحدة غياب الثورة . اي ان مصر السبعينات من القرن الحالي ليست مجرد ثورة مضادة ، فهذا التعبير يختزل المجتمع في السلطة الحاكمة وحدها ، ولكن الرؤية السوسيوثقافية لمصر ككل تكتشف خيوط الثورة في النسيج الشامل للحركة الاجتماعية وفي ظل «نظام» الثورة المضادة ذاته .. لذلك فالانحطاط لدرجة السقوط الحضاري ليس وصفا دقيقا لما آلت مصر بعد عام ١٩٧٠ رغم كافة الظواهر «الثقافية» على هذا الانحطاط كالتفكير في تأجير هضبة الهرم وبيع مؤسسة السينما لاحد المقاولين العرب وانتعاش المسرح التجاري .. هذه كلها تعبيرات عن احدى الشرائح الاجتماعية (الطفيلية على الانتاج) ولكن مصر تتسع في الوقت ذاته لتعبيرات اخرى عن البرجواخزية المنتجة المقهورة مع غيرها من فئات البرجوازية الصغيرة والعمال والفلاحين .. بالاضافة الى قوى المعارضة خارج البلاد في العواصم العربية واوروبا ، التي شكلت ظاهرة النزوح الجماعي للمثقفين للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث .

(٨) «الثقافة والسلطة» عنوان كتاب المفكر الفرنسي بول شومبار دي لوف وهو يفيدنا هنا لا في مجال التطابق او التناقض بين وضع هذه القضية في الغرب المتطور ووضعها العربي في مصر ، بل في اكتشاف ان هناك «خصوصية» كاملة الملامح في دور المثقفين المصريين السياسي . الكتاب المذكور مثلا وهو اوفى دراسة حول الموضوع لا يخطر على بال مؤلفه مطلقا هذا الدور الاستثنائي «للمثقف» في تكوين مصر السياسي .. انه يناقش المقولات التقليدية والجديدة معا كدور المثقف في الانتاج ، وبالتالي طبقية ولاطبقية الثقافة ، ودور الدولة في قهر الفكر المناوىء لها وبالتالي صعود الافكار وهبوطها ، ودور التكنولوجيا في توسيع دائرة المثقفين ، وبالتالي ظهور ما دعاه غرامشي ثم غارودي بالكتلة التاريخية التي تعدل في أسلوب صنع القرار مما يفسر التغيرات الايديولوجية الراديكالية لبعض الاحزاب الشيوعية الغربية بدرجات متفاوتة كالحزب الاسباني والايطالي والفرنسي وخاصة ما يسمى بالشيوعية الاوروبية . هذه الاجتهادات كلها ثمرة مجتمع متطور حضاريا منذ عصر النهضة وتكنولوجيا منذ الانقلاب الصناعي الاول فالانقلاب الذري فالانقلاب الالكتروني وديموقراطيا منذ الثورة الفرنسية . أما مصر التي يفاجأ الغرب دائما بالموقف المتطرف لانظمتها المتعاقبة

والمتناقضة من «المثقف» (نفي الطهطاوي ومحمد عبده وعبد الله النديم في القرن الماضي ، وبيرم التونسي في عهد الملك فؤاد بالاضافة الى محاكمات طه حسين وعلي عبد الرازق وعباس محمود العقاد وسلامه موسى ، ثم طرد ٥٤ استاذا من الجامعة عام ١٩٥٤ بقرار من مجلس قيادة الثورة ، وسجن مئات من المثقفين طيلة عشرين عاما من المرحلة الناصرية ، ثم فصل ١١١ كاتبا وصحفيا من العمل السياسي والمهني في بداية عام ١٩٧٣ ثم ملاحقة الكتاب المعارضين المقيمين في الخارج او المقيمين في الداخل ويكتبون في الخارج ملاحقة تصل الى حد مطالبة الانتربول بتسليمهم واتهامهم بالخيانة العظمى في منتصف عام ١٩٧٨) يفاجأ الغرب دائما بهذا التشدد المتطرف في معاملة المثقف المصري لاختلاف مضامين الانظمة التي تمارس هذا البطش بهم وتوحد اسلوبها ، ولأن هذا الاسلوب ذاته يحتوي على مبالغة توجع الضمير الغربي الذي سرعان ما يتذكر النازية اذا كان اوروبيا والستالينية اذا كان اوروبيا شرقيا والمكارثية اذا كان اميركيا . ولكن ثغرة الوعي قائمة اصلا في تصور «الدور» الذي يلعبه المثقف العربي في مصر الحديثة ، لا لانه يتمتع بأخلاقيات نضالية ما ، بل لان هذا الدور ولد اصلا في غمرة استقلال مصر وتحديثها وتعريبها الامبراطوري في ظل محمد علي ، وتابع سيره في ظل النشأة الخاصة للطبقة الوسطى منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، وبقي صامدا حتى طموحات البرجوازية الصغيرة في السلطة بين الخمسينات والستينات في القرن الحالي حيث تبلورت بعد هزيمة ١٩٦٧ في خضم حركات الطلاب المتعاقبة ظاهرة «الثورة الثقافية الدائمة» . وهو الدور الذي لم يخطر على بال سارتر في كتابه المهم تماما «دفاع عن المثقفين» (المترجم الى العربية ـ دار الآداب ـ بيروت ٩٧٣) رغم تصديه التفصيلي لماهية المثقف ووظيفته لا في الغرب وحده بل في العالم الثالث ايضا . واذا كان هناك ما يشفع لسارتر في عدم معرفته بهذا الدور (رغم زيارته لمصر واشتمال كتابه على المحاضرة التي القاها في جامعة القاهرة عام ١٩٦٧) ، فانه ليس هناك ما يشفع لمفكر مهم هو المغربي عبد الله العروي في اطروحتيه «الايديولوجية العربية المعاصرة» و«ازمة المثقفين العرب : تقليدية ام تأريخية» والاول منهما يبحث في مرحلة النهضة والآخر يواصل البحث حتى المرحلة المعاصرة ، ومع ذلك لا يعثر على أبعاد هذا «الدور» وهويته في البناء الاجتماعي للدولة والثقافة ، وبالتالي في الثورة والتشكيل التاريخي .

لذلك لا بد من الاشارة ، فقط ، الى حدود هذا الدور هكذا :

● الازهر فالجامعات فالصحافة هي المعاقل الثلاثة الرئيسية للقيادة الفكرية في البلاد .. ودور الازهر لم يقتصر قط على «الدين» ودور الجامعات لم يقتصر قط على «العلم» ودور الصحافة لم يقتصر قط على «السياسة» في تاريخ مصر الحديث ، بل كانت القلاع الثلاث ـ كأفراد وكحركات وكمنابر وتنظيمات ـ احزابا كاملة السمات الحزبية ، توازي الحزب احيانا وتظل بديلا له في غيابه

احيانا اخرى . ليست صدفة ان يكون الطهطاوي ومحمد عبده وسعد زغلول وطه حسين وعلي عبد الرازق وامين الخولي وخالد محمد خالد ومحمد احمد خلف‌الله من خريجي او مجاوري الازهر ، وليست صدفة ان غالبيتهم احتكت بطريق مباشر او غير مباشر بالفكر الفرنسي ، وانهم جميعا من رواد التجديد والنهضة والثورة. وليست صدفة كذلك ان انتفاضات الطلاب المصريين واساتذة الجامعات تمتد في التاريخ المصري الى عام ١٩٠٦ (مع مأساة دنشواي التي شنق فيها الاحتلال البريطاني بعض الفلاحين المصريين لمجرد احتجاجهم على صيد الحمام الذي ينتفعون به) الى عام ١٩١٩ الى عام ١٩٣٥ الى عام ١٩٤٦ الى عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٨ وحتى وقتنا الحاضر .. حيث تشكل الحركة الطلابية هوية اجتماعية - تاريخية ، ثقافية ، متصلة الحلقات . وليست صدفة ان الصحافة المصرية في مختلف مراحل تاريخية لم تكن مجرد «لسان» للحزب او «مصباح» للتنوير الفكري ، بل كانت دائما هي الحزب وهي اداة النضال ، الهادفة والمستهدفة . (عام ١٩٣١ الغى اسماعيل صدقي باشا رئيس وزراء مصر ٢١ امتياز صحيفة مصرية ، وعام ١٩٥٣ الغى مجلس قيادة الثورة جريدة «المصري» واممت بقية الصحف ، وعام ١٩٧٨ صودرت جريدة «الاهالي») . لماذا هذا الثالوث ، لان قيمة «الوعي» تتضاعف في حالة كحالة بلادي ، فمجرد «الوعي» - سواء كان هناك التنظيم او لم يكن - من شأنه ان يصبح العمود الفقري للتغيير . ولعل ذلك يفسر ، بأسلوب التقابل الرياضي - كثرة الانتفاضات العفوية في تاريخ مصر السياسي والتي تجعل الحكومات الدكتاتورية تردد مشدوهة امام الظاهرة بأن هناك «اقلية منحرفة» تحرك الجموع . كما يفسر ايضا اللاتنظيم في اكثر تنظيمات مصر الحزبية شعبية (باستثناء الاخوان المسلمين و«مصر الفتاة» وجهاز الامن ، فهي الاحزاب الثلاثة المنظمة جيدا ، ولكنها معا لا تتمتع بالشعبية خارج حدود اعضائها) . فالوفد في العصر الملكي والاتحاد الاشتراكي في العهد الناصري لم يكونا حزبين بالمعنى التنظيمي الدقيق لهذا التعبير ، بل كان الاول «شارع سعد زغلول» ثم «شارع النحاس» وكان الثاني شارع جمال عبد الناصر . والحالة ذاتها على نحو معقد في التنظيمات الشيوعية قبل عام ٥٢ وبعدها حيث ظاهرة التشرذم على الصعيد التنظيمي وظاهرة «التمركس» عند قاعدة اوسع من المثقفين ، والظاهرة الاستثنائية وهي «حل المنظمات الشيوعية» لنفسها عام ١٩٦٥ والانضمام كأفراد الى الاتحاد الاشتراكي.

الظاهرة الثانية الى جانب الانتفاضات العفوية هي ان الديموقراطية الشكلية والنسبية والليبرالية تدعم دائما التيار الاكثر تقدما ولا تستطيع الانظمة التي تتشدق بها ان تحرص على «شكليتها» سواء كان ذلك في العصر الملكي (فؤاد وفاروق) او في عصر «الانفتاح» بعد ١٩٧١ .. فالديموقراطية في مصر وفي ابسط صورها تسحب الارض من تحت اقدام اليمين . وحرية الكلمة تأتي في مقدمة الحريات . ومن هنا كان الدور البارز «للمثقف» المصري ، فالفكر الحر قبل التنظيم المستقل ، هو عصب الديموقراطية المصرية .

في مواجهة «الوعي» الذي يرادف البنية الاجتماعية ـ الثقافية للثورة ، يقف «التجهيل» وتسويد الأمية الابجدية وأمية المتعلمين في صف الثورة المضادة. ويظهر على الفور ـ لهذا السبب ـ الدور المتميز لعلاقة المثقف بالسلطة في مصر، فهو ليس مفكرا فحسب بل هو يفكر كما لو انه في السلطة او سيكونها ، داخلها او خارجها لا مستقلا عن «العلاقة بها» . الكاتب المصري ، بهذا المعنى ، يكتسب دور «الحزب» . وهو امر يختلف تماما لا عن «العالم الثالث» وحده ، وانما عن بقية الاقطار العربية المحيطة بمصر ، حيث يغلب «التنظيم» على الحياة السياسية في سوريا ولبنان والعراق والسودان وتونس والمغرب على سبيل المثال ، فالحزب معارضا او حاكما هو اداة التحرك الاولى مع او ضد السلطة . او يغلب الفراغ التنظيمي ليحل مكانه نوعٌ من الثيوقراطية الدينية كما هو الحال في السعودية مثلا . مصر ليست المجتمع «المنظم» سياسيا ، وليست المجتمع «الفارغ» او المفرّغ ، ولكنها مجتمع الصراع بين الوعي والتجهيل وبين الديموقراطية والدكتاتورية وبين الانتفاضة العفوية والقهر السلطوي . ولذلك كله سلبياته قبل ايجابياته ، ولكن المهم هو انه اسهم في حفر مكان خاص وبالغ الاستثناء لدور المثقف في دولة الانتاج ومجتمع الاستهلاك على السواء .

● المثقفون من علماء الازهر الى اساتذة الجامعات الى المهنيين الى الطلاب ، ومن العسكريين الى الكتّاب والفنانين هم **طليعة التغيير** في الاقتصاد والتنمية والقيادة السياسية . من عرابي الى عبد الناصر كان الجيش الوطني هو اداة التغيير مهما كانت هوية التغيير ونتائجه . ومن سعد زغلول وطلعت حرب الى «القطاع العام» الناصري ، كان التكنقراط هم أعمدة الدولة والمجتمع الجديدين . عقبة العقبات التي تصادفهم مثلثة الاضلاع : ثنائية فكر النهضة ، اغنياء الريف ، دولة الموظفين . انهم ثالوث الاوتوقراطية والثيوقراطية والبيروقراطية ، اي السلطة الشخصية للفرد الحاكم والمناخ السلفي المتطرف والدكتاتورية . تلك هي المصطلحات السياسية للبنية الاجتماعية ـ الثقافية منمحمد علي الى عبد الناصر، والتي ينتج عنها نوع من الانفصال الخطر بين الثقافة والمجتمع في مراحل المد الثوري ، ونوع من التوحد الصوفي في مراحل الجزر . يحدث ايضا التناقض بين الواجهة والبناء في زمن النهضة ، وتتوحد الواجهة بالمضمون في زمن الثورة المضادة . يحدث كذلك التعارض بين العقل والوجدان لحظة الخطو الى الامام ، ويتوحدان لحظة الانتكاس الى الوراء . (أمثلة تاريخية : الطهطاوي يتكلم عن الدستور ومحمد علي حاكم مطلق يرعى منجزات الطهطاوي ولا يأخذ بحرف منها ، وليست هناك الطبقة القادرة على الاستفادة منها ـ محمد عبده يخاصم الخديو ويتفق مع الانكليز ، يضع دستور الحزب الوطني وينشق على الثورة العرابية ـ سعد زغلول يقود ثورة ١٩١٩ ويقف ضد الانفتاح العقلي لطه حسين ـ المحافظون المصريون من العقاد وعزيز اباظة الى يوسف السباعي وثروت اباظة يملكون السلطة الثقافية في مصر الناصرية ، والانتاج الفكري والفني الحقيقي في هذه الفترة

لغيرهم من الراديكاليين والديموقراطيين المصريين ــ انقلابات زيور ومحمد محمود واسماعيل صدقي وابراهيم عبد الهادي ومحمود فهمي النقراشي وانور السادات، في ظل الشعارات الليبرالية ، تنسف كافة مظاهرها ولا ترتدي اية اقنعة فتزيف الانتخابات وتحل البرلمانات وتلغي امتيازات الصحف وتدعم صحف الاقليات الدستورية) .

المثقفون المصريون هم قادة التنمية ــ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ــ طيلة النصف القرن الاخير ، منذ طلعت حرب المؤسس الحقيقي لبناء الراسمالية الوطنية في مصر وصاحب كتاب علاج مصر الاقتصادي» عام ١٩١٠ . ولم يكن صدفة تاريخ افتتاحه لبنك مصر براس مال وطني خالص وخبرة وطنية خالصة عام ١٩٢٠ في اعقاب ثورة ١٩١٩ ولا يخلو من المغزى انه اسّس في الوقت نفسه شركة مصر للتمثيل والسينما .. الى صبحي وحيدة عضو مجلس الادارة المنتدب لاتحاد الصناعات المصرية وصاحب اخطر كتاب في تاريخ الفكر البرجوازي المصري على صعيد الاستراتيجية الحضارية هو كتاب «في اصول المسألة المصرية» عام١٩٥٠ .. الى العسكريين والمدنيين من اهل الثقة واهل الخبرة في مصر الناصرية الذين وضعوا حجر الاساس «المؤسسة الاقتصادية» عام ١٩٥٧ ومجلس الانتاج ، ثم القطاع العام ١٩٦١ ــ ١٩٦٢ وخلال ذلك كله عمليات التمصير والتاميم التي لم يكن ان «تشل» الحركة الاقتصادية للبلاد ، لولا هذه الفئات الواسعة من المثقفين الذين عنوا بالتخطيط والادارة ، رغم كل السلبيات ، وانتشلوا البلاد من ازمة محققة بلغت ذروتها في عدوان السويس ١٩٥٦ وذراوتها الاخرى في تهريب الاموال الى الخارج .

هذا الحجم الاستثنائي لدور المثقف المصري في الانتاج ، من اهم الخصائص النوعية المستقلة في علاقة الثقافة بالسلطة في مصر الحديثة .

● رغم المسافة الهائلة بين العمل الذهني والعمل اليدوي في مصر ، كبقية اقطار العالم المتخلف في عصرنا ، الا ان الاتساع الاستثنائي للبرجوازية الصغيرة والتشغيل الكامل لخريجي الجامعات الذين يبلغون ايضا حجما استثنائيا ، يؤدي الى مكانة فريدة للعمل الذهني في دورة الانتاج المصري تكاد تشبه «الكتلة التاريخية الجديدة» في العالم المتطور . السبب «المصري» ليس تكنولوجياً كما هو الحال في الغرب واليابان ، والنتيجة «المصرية» ليست الاستغناء التدريجي عن الطبقة العاملة الصناعية . السبب في مصر اجتماعي ــ ثقافي ، ولكن النتيجة هي ذلك التمايز لا في دور المثقفين الاقتصادي والسياسي ، بل في استحالة تصنيف مصر تلقائيا ضمن قائمة المجتمعات المتخلفة رغم فقرها وانفجارها السكاني وتدهور مستوى الخدمات فيها واستيلاء الطفيليين على سلطة نظامها ، واحتلال جزء من اراضيها .

ان هذه الكتلة الاجتماعية ــ الثقافية ، كما احب ان ادعوها ، خلافا لمصطلح «الكتلة التاريخية الجديدة» التي تنبأ بها الايطالي غرامشي وفصل بسببها من عضوية الحزب الشيوعي الفرنسي غارودي ثم اصبحت بديهية فكرية عند اكثر

الاحزاب الشيوعية الغربية ، لا علاقة لها بمتغيرات قوى الانتاج (وسائل الانتاج والعمال) بل لها علاقة بعلاقات الانتاج والقيمة المضافة والقيم الاجتماعية . انها لا تنفي مثلا الدور الطليعي والقيادي للطبقة العاملة المصرية ذات التقاليد العريقة في الانتاج والعمل السياسي في مصر منذ ثلاثة ارباع قرن . ولكنها تضع في الاعتبار عاملين رئيسيين هما مستوى الوعي ومستوى التنظيم ، فباستثناء الوعي النقابي تمزق الوعي البروليتاري الصناعي والتنظيم البروليتاري الثوري — لاسباب تاريخية اجتماعية — بحيث اضحت قيادتها للانتاج لا ترادف بشكل تلقائي قيادتها للتطور . والفلاحون المصريون ، رغم انتفاضاتهم المتصلة ضد الاحتلال البريطاني وكبار ملاك الاراضي المصريين والمتمصرين ، الا انهم ظلوا دوما أتعس حالا في الوعي والتنظيم من العمال والحرفيين .

وتعد حركة فبراير — مارس (شباط ، آذار) عام ١٩٤٦ التي تزعمتها «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» هي التجسيد المباشر لمكونات ومقومات «الكتلة الاجتماعية — الثقافية» الجديدة في مصر . وهي الحركة التي فرضت على ضمير العالم اتخاذ يوم ٢١ فبراير ، شباط ١٩٤٦ تاريخا ثابتا وعيدا دائما تحتفل به الانسانية و«طلابها» . كانت تلك الوحدة الاندماجية بين مثقفي البرجوازية الصغيرة والعمال اكثر عمقا وشمولا من اطار «الجبهة» التقليدية . هذا العمق والشمول هو الذي اثمر غليان الاربعينات المصرية وثقافتها التي ارهصت بالثورة . حركة ١٩٤٦ هي الجذر التاريخي — الاجتماعي لانتفاضة السنوات العشر ٦٨ — ١٩٧٧ والفوارق بينهما تزيد تأصيل الظاهرة من قاعدتها التحتية الى قمتها العلوية ، اي من التكوينات الاقتصادية الاجتماعية الى التركيب الذهني والشعوري في الآداب والفنون والفكر واشكال التعبير المختلفة. واذا كان طلاب ومثقفو وعمال الاربعينات كانوا ابناء التنظيمات السياسية المختلفة ففرضوا شكلا ارقى يرد على جبهة التهادن عام ١٩٣٦ فان طلاب ومثقفو وعمال اواخر الستينات وطيلة السبعينات هم الذين فرضوا «التنظيم» على الشارع البرجوازي والبروليتاري غير المنظم ، وهم الذين فرضوا على مناخ الهزيمة بعد ١٩٦٧ شكلا ارقى لقيادة التطور : هو اللاتناقض بين الديموقراطية وتحرير الارض والعدل الاجتماعي .

(٩) يعالج الباحث هذه النقطة بشيء من التفصيل في فصلين : الاول هو «الديموقراطية والثقافة وحركة ٢٣ يوليو» بكتابه «ثقافتنا بين نعم ولا» (دار الطليعة — بيروت ٧٢ — ص ١٦ الى ص ٥٠) والثاني هو «عبد الناصر والمثقفون» بكتابه «مذكرات ثقافة تحتضر» (دار الطليعة — بيروت ١٩٧٠ — ص٣٦٩ الى٤٢٢).

(١٠) لا احد ينكر الدور الرائد لاعمال توفيق الحكيم المسرحية واعمال نجيب محفوظ الروائية واعمال لويس عوض النقدية واعمال حسين فوزي التاريخية واعمال عبد الرحمن الشرقاوي الدرامية والشعرية . ولا احد ينكر الدور الاجتماعي — السياسي لهذه الاعمال في تطوير بنية الوعي المصري ونقد السلبيات الناصرية احيانا . ولكن البداية لا تصلح شفيعا للخاتمة والتاريخ ليس وسيطا

للحاضر ولا سمسارا للمستقبل .. فهم حين يؤيدون من مواقـــع مختلفة ذروة الانقلاب السلطوي في مصر السبعينات (زيارة القدس) ولا يعترضون على مذبحة الحريات الديموقراطية (مايو ، ايار ١٩٧٨) فانهم يخونون انفسهم اولا وتاريخهم بالذات .. الذي هو جزء من تاريخ عقلنا ووجداننا .

(١١) يقول الدكتور لويس عوض في الجزء الاول من «تاريخ الفكـــر المصري الحديث» ان «ثورات المصريين سواء على الحكم الاجنبي او على العلاقات الاقطاعية كانت لا تنقطع في فترات عديدة من هذا العصر الكئيب ، وكانت آخر هذه الثورات قبل مجيء بونابرت بسنوات قليلة ، وكانت ثورة عاتية انتهت بانفصال الصعيـــد الاعلى وتوزيع ارضه على الفلاحين وقيام حكم شبه جمهوري فيه على يد زعيـــم الهوارة شيخ العرب الامير همام الكبير» (ص ١١) .

ويجب ان نتابع لويس عوض بالتفات شديد ، لان سرده الموضوعـــي الامين وتحليله التاريخي الاجتماعي البصير ، لا يؤديان به الى «تركيب نظري» صحيح . ورغم «الشكل» غير الاكاديمي لكتابه البارز فان محتواه أكاديمي من طراز فريد . في هذه النقطة مثلا ، يعتمد بأصالة وحذق على اعظم المؤرخين : المقريزي فـــي «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» و«السلوك لمعرفة دول الملوك» ــ ابـــن تغري بردي في «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» ــ القلقشندي فـــي «صبح الاعشى» ــ الظاهري في «زبدة كشف الممالك» ــ ابن اياس في «بدائع الزهور في وقائع الدهور» ــ الجبرتي في «عجائب الآثار» . وهي مصادر كافية تماما لان تمده بالمادة الخام التي استطاع ان يستخلص منها ــ مثلا ــ ان سلطنة العصر المملوكي قد حالت «دون تكوّن طبقة برجوازية فعالة يمكن ان يكون لها كيان مستقل او ارادة مستقلة عن ارادة السلطان» وذلك لانه كان يصادر اموال التجار بين الحين والآخر . ولأن اولاده كانوا يحتكرون الانتاج الزراعي فقد حال ذلـــك ايضا «دون نشوء طبقة ارستقراطية في مصر .. وبالتالي حال دون تبلور النظام الاقطاعي» (ص ١٤) .

وفي تقديري ان هاتين نقطتان مهمتان ، فالاولى لا تفسّر ما وقع في تلـــك الفترة من تاريخ مصر وحدها ، بل تفسر لماذا لم تتدعم برجوازية عربية اسلامية منذ وقت مبكر ، وقد اتاح لها الدين الجديد والحضارة الجديدة والفتوحـــات الجديدة وتقدم العلوم والكشوف وبعض تيارات الفلسفة مقومات «النهضـــة» التي كان يمكن ان تستمر ، لولا سقوط «الدولة» الاسلامية في براثن التشرذم ثم هيمنة السلطنة العثمانية على اقدار العرب المسلمين عدة قرون ، يصفهـــا الدكتور علي حسني الخربوطلي في كتابه «التاريخ الموحد للامة العربية» قائلا «كان الفتح العثماني للاقطار العربية حركة توسعية ، تضم الى رقعة هذه الدولة اقطارا اخرى ، وتبرز عظمتها الدولية . وقد ادركت الدولة العثمانية ضعف الـــدول العربية فرات ان تبتلعها كما يأكل القوي الضعيف . ورات الاطماع الاوروبية تهدد البلاد العربية ، فرات ان تظهر بمظهر المنقذ المحرر . وكانت الاقطار العربية تضم الاماكن المقدسة الاسلامية ، فرات الدولة العثمانية ان تضفي عليها حمايتها ، حتى

يصبح السلطان العثماني حامي الاسلام وراعي المسلمين ، وظهر هذا الاتجاه واضحا في حرص السلطان سليم ، كما يرى كثير من المؤرخين ، على تنازل الخليفة العباسي بالقاهرة له عن الخلافة ، رغم ان الخلافة كان يتولاها دائما عرب قريش. فقد فطن السلطان سليم ان العرب حريصون على الاحتفاظ بنظام الخلافة ، كما ظن المسلمون بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد بعد اجتياح المغول لها وقتل الخليفة المستعصم ، ان العالم قد انتهى ، وان الشمس لن تشرق في اليوم التالي . ولذا ادرك السلطان سليم انه اذا اتخذ لقب الخلافة كان له سلطانها ، فيضمن ولاء العرب والمسلمين له ، باعتبار ان الخليفة هو في الواقع خليفة رسول الله وانه ولي الامر الذي يجب على المسلمين طاعته ، وحتى يجمع السلطان الخليفة بين السلطتين السياسية والدينية» (ص ١٩١) .

بهذا المعنى يصبح الفتح العثماني نقيضا للفتح العربي ، رغم «وحدة الاسلام» التي تجمع بينهما . انه اشبه ما يكون بالثورة المضادة للحضارة العربية (بفك عرى الوحدة التي اقامها الاسلام بين العرب) والحضارة الاسلامية (بادخال ممارسات غريبة على النص والروح والممارسة الاسلامية الاولى وقريبة من الفكرة البابوية المسيحية ـ ظل الله على الارض ـ والكنيسة الكاثوليكية) . وقد ادى ذلك كله الى احباط اي طموح لاقامة برجوازية عربية توفرت لها في العصر الوسيط كافة مقومات النهوض . فاذا عدنا الى لويس عوض نراه يؤكد هذه الحقيقة في تطبيقها داخل الحدود الاقليمية للقطر الواحد ، وهو مصر في مثالنا .. فلم تنشأ بها ارستقراطية مصرية ولا برجوازية مصر في وقت مهيأ اجتماعيا لذلك ، بسبب النظام الاوتو ـ ثيوقراطي الاجنبي . ونتيجة لعدم ميلاد الظاهرة في موعدها سوف نكتشف هذا الخيط المتواصل من المفارقات التاريخية : انتقال مركز النهضة من العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية الى اوروبا التي كانت تحيا «عصورها المظلمة» ـ تفتت الاقطار العربية الى دويلات طائفية او عرقية والى حدود غير طبيعية تفتعلها مصالح الاجنبي ـ تراكم التخلف عن مجرى النهضة في الخارج حتى نلتقي بها في ظروف غير متكافئة فتضعنا امام مأزق تاريخي : حاجتنا اليها ودفاعنا عن استقلالنا ، ويشكل هذا المزدوج منذ بونابرت تحديا ماديا وفكريا للعرب المعاصرين ـ عندما يتشكل الاقطاع والبرجوازية متأخرين وعلى نحو مغاير لنشأتهما في الغرب يحدث التداخل والتشابك والتعقيد في النسيج الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي ـ الثقافي الذي يحتاج الى «الابداع الفكري» في اكتشاف القوانين الخاصة للتطور ، حتى يمكن تلمس الحلول الصحيحة .

يتابع لويس عوض «وقد كان من اهم ما تميزت به ثورات مصر الشعبية طوال عهد المماليك خلوها من كل ايديولوجية دينية» ويعتمد على تفسير بولياك أ. ن في مقاله «الثورات الشعبية في مصر في عصر المماليك واسبابها الاقتصادية» (المنشور في ريفيو ديزاتود اسلاميك ـ ١٩٣٤ ـ الكراسة ٣ ـ ص ٢٥١ ـ ٢٧٣) حيث يرى ان «رجعية رجال الدين من جميع الفئات في مصر طوال هذا العصر ورضاهم بأن

يكونوا ادوات في أيدي الحكام» هي السبب في هذه الظاهرة (ص ١٥) باستثناء ثورة عبيد القاهرة عام ١٢٦٠ بقيادة الزاهد الشيعي الكوراني ، والثورة المهدية ، وثورة ابن الفلاح الشعشاع الذي اعلن انه المهدي المنتظر والغى بعض المحرمات الدينية (ص ١٦) .

وقد كان حريا بلويس عوض ان «يركّب» من هذا السرد التحليلي منطوقا نظريا عكسيا تماما لما جاء به ، فهو يقطع بأن حملة بونابرت كانت الحد الفاصل بين عهدين في تاريخ مصر (والعرب عموما ربما) ، ويقطع بأن نقطة البدء في التاريخ «القومي» للمصريين هي القومية المصرية . وليس هذان الاستنتاجان صحيحين على الاطلاق . فحين يهتم الطهطاوي بأن يذكر جمهورية همام في كتابه «تلخيص الابريز» ويقول ان ما رآه في فرنسا يذكره بهذه الجمهورية المصرية ، لا يستطيع المؤرخ الاجتماعي ان يقطع بأن حملة بونابرت كانت الحد الفاصل بين عهدين .. اذ كانت عناصر المناخ الموضوعي لولادة «التحديث» متوفرة في مصر قبل اوروبا ، بالاعتماد على لويس عوض نفسه ، رغم التواءات التاريخ الوسيط وسقوط الدولة الاسلامية والاحتلال التركي . كذلك حين نلاحظ ان جمهورية همام هذه ، والانتفاضات السابقة عليها ـ كانت قواها الاجتماعية من البدو والفلاحين اي من العاربة والمستعربة .. وان هذه القوى هي التي كانت دوما تحصل على «استقلال مصر» وازدهارها ، بينما حين تنكفىء مصر على ذاتها بالمعنى الاقليمي تغزى حدودها من الاجنبي وتسحق ديموقراطيتها وتهدر مصالح غالبية شعبها . والقانون الذي يمكن استخلاصه من هذه المقارنة النقدية هي أن عروبة مصر تعني استقلالها وتقدمها الاجتماعي ، وان الدعوة الاقليمية ـ مهما حسنت النوايا ـ تقود الى الهزيمة والاحتلال والدكتاتورية والقهر الاجتماعي . ولا جدوى مطلقا من تبني الليبرالية والعدالة ومعاداة الفكرة العربية في الوقت نفسه .. فحتى المحاولات العملية لتعريب مصر حين افتقدت شرطا واحدا من هذه الشروط سقطت . ان الخصوصية الاجتماعية ـ التاريخية لمصر تقول :

أ ـ ان عروبة مصر ليست مجرد وحدة مصير او قدر قومي ، بل تجربة تاريخية ـ اجتماعية برهنت على انها باب الخلاص الوحيد للمصريين لاستئناف مسيرتهم الحضارية .

ب ـ ان الديموقراطية لا تفيد سوى القطاعات الواسعة من الشعب المصري ، وتضر في جميع الاحوال «بالسادة» مصريين واجانب .

ج ـ لذلك كان جوهر الديموقراطية في مصر هو الارتباط القومي العربي من ناحية، والاستقلال الوطني من ناحية ثانية ، والتقدم الاجتماعي لمصلحة الغالبية من ناحية ثالثة .

ان شرارة النهضة في العصر الحديث أسبق من الاحتكاك بالغرب ومن حكم محمد علي معا ، والتوقف عند احد العاملين كالجمع بينهما خطأ تاريخي .. لان العامل الذاتي للتطور كان حاضرا حسدته في ذروة تاريخية جمهورية شيخ العرب الامير همام زعيم قبيلة الهوارة في صعيد مصر . هو العامل الذي يمكن اختصاره

في «عروبة مصر الحديثة» .

(١٢) كافة المغريات تقود الى هذه الفكرة اللامعة «وسطية مصر واعتدالها» .. وهي الفكرة التي لم تفارق خيال المؤرخين والجغرافيين وعلماء الاجتماع المصريين منذ الح عليها شفيق غربال في كتابه المتميز «تكوين مصر» وحسين مؤنس في اهم كتبه «مصر ورسالتها» الى نعمات فؤاد في اطروحتها للدكتوراه «النيل في الادب المصري» وكتابها الشاعري «شخصية مصر» . ومن سليمان حزين في دراسته «سكان مصر ودراسة تاريخهم الجنسي» الى حسين فوزي في «سندباد مصري» وصبحي وحيدة في «في أصول المسألة المصرية» . ومن عباس محمود العقاد في كتابه «سعد زغلول . سيرة وتحية» وطه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وسلامه موسى في كتابه «مصر اصل الحضارة» الى احدث كتابين ظهرا عام ١٩٧٠ و١٩٧٢ على التوالي وهما «شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان» لجمال حمدان استاذ الجغرافيا السياسية ، و«وحدة تاريخ مصر» لمحمد العزب موسى . الكتب السابقة عليهما تغطي مساحة زمنية من التاليف المصري المستمر حول الموضوع تغطي حوالي نصف قرن . ولكن هذه الكتب السابقة تناقش وسطية مصر واعتدالها من منظور اقليمي ، جغرافياً كان او تاريخيا او حضاريا او عرقيا ، فتتوزع «وسطية مصر» في تلك المؤلفات بين الانتماء الى حضارة البحر المتوسط او الى الاستمرار الفرعوني او اليهما معا او الى الجذور الافريقية او جنوب غرب اوروبا او اليهما معا . تلك المؤلفات ــ باستثناء الكتابين الاخيرين اللذين صدرا اول السبعينات اكرر ــ لا تخلو من المنهج الاكاديمي في البحث ، ولكنها لا تخلو ايضا من الانفعال العاطفي والهوى السياسي المتدرج من التعبير عن ثورية الطبقة المتوسطة المصرية الى نكوصها وارتدادها ، من طموحاتها في «نهضة» مرتبطة بالغرب منعزلة عن الشرق واخفاقاتها في الاستغاثة بالمجد المصري القديم ليدفع عنها قهر الوجه الآخر للنهضة الغربية وهو الاستعمار . وكانت هذه الوسطية او الاعتدال تبريرا ايديولوجياً للدعوة الى اشتراكية تدريجية وديموقراطية موجهة على السواء ، بل هي التي اثمرت في الاغلب نظرية «المستبد العادل» عند توفيق الحكيم من رواية «عودة الروح» عام ١٩٣٤ الى الكتاب النظري «التعادلية» عام ١٩٥٥ الى دعوته المثيرة «لحياد مصر» عام ١٩٧٨ .

اما كتابا حمدان والعزب موسى فهما يخلوان اولا من المنظور الاقليمي وثانيا من الانحياز الطبقي للبرجوازية الوسطى . ورغم ذلك فأولهما ــ كعالم جغرافي ــ يقول بوسطية مصر على الصعيدين الطبيعي والبشري (الفصل ١٢ التوسط والتوازن من ص ٤٥١ الى ص ٤٧٠) ويؤكد على الوحدة في الثنائية وعلى الانسجام في التناقض ، وينتهي الى القول «ولعل هذا يؤكد كيف ان شخصية مصر الكامنة هي دائما في ملكة الحد الاوسط وفي عبقرية الحل الوسط» (ص ٤٧٠) . وأما الثاني فهو ــ كمؤرخ ــ ينظر الى تطور مصر التاريخي كعملية متوازنة قامت بها الحضارة

المصرية على مر العصور ، اذ استوعبت حلقات التاريـــخ الكبرى : الفرعونية ، المسيحية ، الاسلام ، لتفرز بعدئذ «مصر العربية الحديثة» كمركب للاقانيم الثلاثة يميز مصر عن غيرها من اقطار العالم الحديث والعالم الاسلامي والعالم العربي ، دون ان يبتر صلتها العضوية بالعوالم الثلاثة .

والنتيجتان اللتان ينتهي اليهما الجغرافي والمؤرخ ، صحيحتان ولكنهمـــا ناقصتان .. فالوسطية الطبيعية والاعتدال السلوكـــي والتوازن التاريخـــي ـ والباحثان رصدا الكثير من مظاهر العناصر الثلاثة في توصيف اقرب الى الدقة لشخصية مصر ـ لا يقود ذلك كله الى «الاستنتاجات» العفوية او المتعمدة عنـــد غيرهما ممن يقولون بأن السماحة المصرية والصبر المصري هما خلاصة الفكر والفعل في حياة المصريين ، حيث تصل صراحة القول فـــي هذه «القيم» الى حـــدود البراغماتية والانتهازية وانعدام الشجاعة والخضوع للقهر والاستســـلام للذل . المؤلفان لا ينتهيان بالقطع الى هذه النتائج ، ولكني قلت ان نتائجهما ناقصة وغير كافية . وكنت اقصد ان «الحيثيات» الصحيحة التي يوردانها من الممكن ان تبرر لغيرهما الوصول الى نتائج غير صحيحة على الاطلاق .

فالوسطية المصرية كاعتدال جغرافي وتوازن تاريخي ، تؤدي الى **«اسلوب»** متميز في معالجة التطور الوطني والاجتماعي ، ولكنها ليست بأية حال **«مضمونا»** ثابتا لهذا التطور .. ان هذا الاسلوب هو جزء من **«الخصوصية»** المصرية التي لا تلغي **القوانين العامة** ، بل تتفاعل معها على نحو متمايز عن غيرها .. فالمصريـــون الذين قدموا اربعماية الف شهيد (مسيحيين ووثنيين) في يوم واحد تبدأ بـــه السنة القبطية تخليدا لذكرى المذبحة التي اقامها الطاغية الروماني دقلديانوس ، هم انفسهم الذين دخلوا في دين الاسلام أفواجا ، فهل كانوا شجعانا في الواقعة الاولى وجبناء في الثانية ، ام ان الامر يحتاج الى تحليل حضاري اعمق لشخصية مصر ؟ والمصريون الذين لم يصمتوا لحظة واحدة طيلة الحكم التركي المملوكي هم انفسهم الذين رحبوا بمحمد علي واليا عليهم مستقلا بهم . والمصريون الذين افتتح الخديو اسماعيل برلمانهم الاول فشكروا «الحضرة الخديوية» على هذه «المنحـــة» هم انفسهم الذين قالوا له بعد وقت قصير «نحن نواب هذه الامة» . والمصريون هم الذين قاتلوا الى جانب عرابي وسعد زغلول وعبد الناصر ، ضد العرش والاستعمار البريطاني وكبار الملاك ، وهم الذين سخوا في عطاء الدم خلال اربع حروب ضد اسرائيل بين ١٩٥٦ و١٩٧٣ وهم انفسهم الذين قدموا اكثر من ٣٠٠ شهيدا في أحداث ١٨ و١٩ يناير ، كانون الثاني ١٩٧٧ وهم الذين انتفضوا على هزيمة ١٩٦٧ سواء في ظل عبد الناصر عام ١٩٦٨ او في ظل الذين جاءوا بعده بين عامي ٧١ و١٩٧٨ في عمل سياسي متصل لم تعرفه الاقطار العربية الاخرى .. رغم بشاعة القهر ووسائل التعذيب النفسي والبدني وسياسة التجويع والتشريد والنفي .

ان مصر كمجتمع طبقي تكاد تنعدم فيه النتوءات الطائفية (العرقية او الدينية) يعرف اليسار واليمين في قاعدته الاجتماعية وتعبيراته الفكرية على السواء ، كما

انه يعرف «الوسط» تعبيرا عن الطبقة المتوسطة العريضة بأجنحتها المتعددة . وهو مجتمع يعرف العنف والتطرف كغيره من المجتمعات ، ولكن اسلوبه الخاص يطبع هذا العنف والتطرف بطابع مميز اكتسبه من خبراته التاريخية مع الدولة المركزية العريقة في القدم ونظام الري والجهاز البيروقراطي الموغل في التاريخ والحضارة الزراعية ، وموقعه الاستراتيجي بين القارات الثلاث . اي من خلال خبرته في الوعي واللاشعور الجمعي مع «السلطة» الوطنية و«الغزو» الاجنبي على السواء . هنا تتخذ المقاومة السلبية للشعب المصري اساليب محددة كالنكتة والاشاعة ، ذلك الجهاز الاعلامي السري والاكثر خطرا من الاعلام الرسمي العلني. المقاومة الايجابية لا تعرف «الحرب الاهلية» ولكن وسائل الاحتجاج السلمي كالتظاهر والاضراب والاعتصام اي الرقابة الايجابية على السلطة ، ولكن هذا السلم يتحول الى نار ودم في مواجهة الغزو الاجنبي ، هنا يتحول المصريون الى «وحوش» ضارية كما وصفهم الاسرائيليون . ولكن السلطة الدكتاتورية واليمين المتطرف والغزاة الاجانب يواجهون هذه الخصوصية في نضال الشعب المصري بنقيضها : التخريب لدرجة حرق القاهرة من جانب عملاء الحكومة ، لتشويه الاحتجاج الشعبي ولتبرير اجراءات السلطة الدكتاتورية . الاغتيالات الفردية من جانب اليمين المتطرف : الاخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطني في الاربعينات ، وجماعة التكفير والهجرة في السبعينات . ارهاب المدنيين من جانب الغزو الاجنبي ابتداء من ضرب الاسكندرية بمدافع الاسطول البريطاني عام ١٨٨٢ الى ضرب بور سعيد بمدافع الاساطيل الانكليزية والفرنسية والاسرائيلية عام ١٩٥٦ الى ضرب مدرسة «بحر البقر» وعمال «ابي زعبل» عام ١٩٦٧ الى ضرب السويس عام ١٩٧٣ . واليمين المصري يصل في تطرفه الى درجة الاعتراف بالعدو الوطني والطبقي والقومي عام ١٩٧٧ . واليسار المصري تطرف يوما في اعتبار ثورة تموز ١٩٥٢ انقلابا فاشستيا وتطرف يوما آخر بأن حل منظماته السرية وانصهر في بوتقة النظام . و«الوسط» المصري تطرف يوما لدرجة الاقدام على حرب ١٩٦٧ وتطرف يوما آخر لدرجة القبول بمشروع روجرز . وهكذا فوسطية مصر واعتدالها قد تكون مقولة جغرافية وتاريخية صحيحة ، ولكن الجغرافيا شيء والجغرافيا السياسية شيء آخر ، والتاريخ شيء والاقتصاد السياسي شيء آخر .. والاقتصار على المصطلح الجغرافي وحده ليس قصورا سياسيا ، بل فكر سياسي ايضا .

(١٣) ثورة القاهرة الاولى وثورة القاهرة الثانية ضد الاحتلال الفرنسي خلال ثلاث سنوات (١٧٩٨ ــ ١٨٠١) كانتا تتويجا جبهويا لمختلف الانتفاضات السابقة واللاحقة ، فجبهات البدو والفلاحين ضد الاتراك والمماليك منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، وجبهة المصريين مع محمد علي ضد السلطنة العثمانية منذ بداية القرن التاسع عشر لا تؤصل تاريخا فقط بل تصوغ احدى خصائص النضال المصري .. فالثورة العرابية والوفد المصري والثورة الناصرية هي حلقات ثلاث في تطور

«الجبهة» المصرية التي لا سبيل لحكم مصر بغيرها الا الحكم المنفرد من جانب الاقليات الدستورية او الغزو الاجنبي .. فالطبقة المتوسطة العريضة باجنحتها المتباينة من المنبع الى المصب تفرض على المجتمع المصري تكوينا سياسيا مغايرا للاستقطاب . ومن هنا كانت «اللجنة الوطنية للطلبة والعمال» عام ١٩٤٦ البديل الموضوعي لجبهة الاحزاب الموقعة على معاهدة ١٩٣٦ كما ان انتفاضة ١٩٦٨ ــ ١٩٧٧ كانت البديل الموضوعي لغياب الجبهة الحزبية المنظمة . لذلك كانت الجبهة وستظل لامد طويل هي قدر التيارات السياسية المصرية ، وهي التنظيم الوحيد القادر على تجسيد الديموقراطية في بلد كمصر .

(١٤) هنا يجب ان نقرأ باهتمام المؤلفات الرئيسية لرفعت السعيد في التأريخ للحركة الاشتراكية في مصر ، بدءا من اطروحة الدكتوراه التي تنتهي بعام ١٩٢٤ ثم كتاب «اليسار المصري» بين ١٩٢٥ و١٩٤٩ .. فرغم اية تحفظات على منهجية البحث وانحياز الباحث سلفا لتيار سياسي معين ، فان جملة الوقائع تؤدي الى توصيف عام لظاهرة «الشرذمة» في صفوف اليسار المصري منذ نشأته ، وهو احد اجنحة البرجوازية الصغيرة التي طبعت الماركسية بطابعها الايديولوجي والتنظيمي بطابعها فلم ينج مناضلوها من هذا «الوباء» .. فليس كافيا تبرير تفتتهم بالتسرب البوليسي والعمل السري والضربات المتلاحقة من جانب حلفائهم ، فلقد عرفت غيرهم من المناضلين في اقطار اخرى ما يشبه هذه الظروف لدرجة او اخرى ولم يكن نصيبهم التمزق لدرجة الذوبان في احدى الفترات ، في تنظيم الحكم الناصري .

(١٥) منذ رفاعة الطهطاوي الى وقتنا الحاضر لم ينته الجدل في الفكر المصري الحديث حول تعريف «الامة» .. فبين التعريف «المصري» والتعريف «الاسلامي» والتعريف «العربي» سجال لا ينتهي ، لا يؤرخ فحسب لتطور الوعي المصري او الطبقات الاجتماعية المصرية ، بل يعبر عن «الزلزال» الذي اصاب «الهوية» في مصر منذ فجر النهضة الحديثة .

● بعض المؤرخين غير المصريين ، وبالذات محمد عزة دروزة في كتابه «عروبة مصر قبل الاسلام وبعده» ، يرون مصر جزءا من الامة العربية منذ فجر التاريخ المكتوب ان لم يكن قبله ، على اساس «العرق» وهم يردون ذلك حينا الى الهجرات الآسيوية الى مصر حتى يعتبرون الهكسوس عربا او هم يرون وحدة الدم في المنطقة الافريقية الآسيوية كلها والتي تعرف الان بالعالم العربي . اما بعد الاسلام فهم يضيفون عامل «الدين» في توحيد شعوب الامة العربية واحيانا «الشعب العربي» الواحد . ومن هؤلاء ايضا المؤرخ المصري علي حسني الخربوطلي في «التاريخ الموحد للامة العربية» الذي يفرق بين الامة العربية والوحدة العربية والدولة العربية ، فالامة تقوم على اساس العنصر والوحدة تقوم على اساس اللغة والدولة تقوم على اساس الدين .. وبالتالي فمصر عربية منذ فجر التاريخ وعربية

اسلامية منذ الفتح .

ونقطة الضعف المركزية في هذا التيار هو انه يحول «الاجتهاد» الى يقين فيغلق دون قصد باب الاجتهاد .. فهو قد يعثر في شواهد التاريخ والكشوف العلمية ما يؤيد وجهة نظره ، ولكن خصومه بدورهم ـ سواء كانوا مع الدين وحده او العنصر العربي وحده او العنصر المصري وحده ـ يعثرون هم ايضاً على شواهد مضادة في التاريخ نفسه والكشوف العلمية الاخرى . ولما كان «التاريخ» في النهاية علما متطورا يغتني بكشوف الآثار والمناهج الانثروبولوجية الجديدة وجب التحفظ قليلا بنسبة الاجتهاد الى «وجهة نظر» لا الى «حقيقة علمية» . خاصة وان «الامة» في النهاية تكوين سياسي ، ثقافي ، اجتماعي ، قد لا يقبل تعريفه في عصر ما وبيئة ما ما يقبله في عصر آخر وبيئة مغايرة .. فالعرق والدين على سبيل المثال لم يعودا من المقومات الرئيسية في تعريف «أمم» عصرنا ، على غير النحو الذي كان فيه ذلك صحيحا في عصور مضت .

● وهو الاشكال نفسه الذي يقع فيه دعاة «الامة المصرية» في تاريخ الفكر المصري الحديث منذ محمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وسلامه موسى وعبد القادر حمزه وسليمان حزين وشفيق غربال وحسين فوزي وتوفيق الحكيم ولويس عوض ونعمات فؤاد ، وحتى بعض جوانب فكر جمال حمدان . وبالطبع فهم يختلفون مع بعضهم بعضا ، ومراحل تفكيرهم تتعدد في هذه القضية لدرجة التناقض . ولكنهم بشكل عام يرون ان هناك «أمة مصرية» من قبل التاريخ المكتوب الى يومنا هذا ، تستوعب الحضارات المختلفة وتتمثلها وتضيف بها الى تكوينها ، ولكن خصائصها الجوهرية ثابتة رغم المتغيرات التي تؤثر على القشرة الخارجية .

ولم تكن هذه الفكرة «المصرية» في بدايتها نقيضا للفكرة العربية بل نقيضا لفكرة الجامعة الاسلامية . وكانت الفكرة العربية في بدايتها عند اقلية من مثقفي مصر ـ كزكي مبارك واحمد حسن الزيات ـ مختلطة بالدين . على ان الترجمة السياسية لهذه الدعوة منذ بداية القرن الحالي الى قرب منتصفه ظلت تتراوح بين الاعتراض على الحكم التركي والتقارب مع الغرب . اما الترجمة الحضارية فكانت الاعتماد على جذور الماضي المجيد في شرعية التواصل مع الحضارة الاوروبية الحديثة . غير ان الحرب العربية الاسرائيلية عام ١٩٤٨ ثم ثورة تموز١٩٥٢ وضعت هذه الدعوة امام مفترق طرق واختيار صعب .. اذ لم يعد الحكم التركي واردا منذ ثورة اتاتورك ولم يعد التفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة محتاجا الى شفيع رومانسي من المجد الفرعوني ، بل اضحى المصير «المصري» جزءا لا ينفصل عن المصير العربي المحيط شرقا وغربا وجنوبا بمصر . هنا تدخل العنصر الطبقي في تعريف قومية المصريين . وقد حدث ذلك في خضم صراع معقد داخل المجتمع وداخل الفكر وداخل السلطة طيلة الربع القرن الاخير . ولكن الذي يجمع كافة الاطراف هو العنصر المنهجي الذي يسقط الحاضر على الماضي كله ، وهي عملية تناقض «التأصيل» التاريخي ـ الاجتماعي للظاهرة المعاصرة . وكثيرا ما تناقضت

ايضا المصلحة الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية مع التعبير الفكري والتنظيمي عنها . فالبرجوازية المصرية ، خاصة فئاتها العليا ، صمتت كثيرا ولكنها اعلنت مرارا ان مصر لا علاقة لها بالعرب . وليست صدفة ان اكثر الفترات ازدهارا لهذا الصوت يحتل المرحلة التالية لانقلاب ١٩٧١ حتى اليوم . لنرصد الظواهر الملازمة للدعوة : الصلح مع اسرائيل على صعيد قضية التحرير الوطني ، التبعية للاحتكارات الاجنبية وسيطرة الفئات الطفيلية على الإنتاج ، على الصعيد الاقتصادي والسياسي . القطاعات الواسعة من شعب مصر ، اكتشفت وجهها العربي على نحو ليس له مثيل ، بفضل جمال عبد الناصر الذي طرح القضية على مستوى الشارع للمرة الاولى في تاريخ مصر الحديث بعد ان كانت مناظرات مترفة في حلقات ضيقة من المثقفين . ولكن «التعبير» عن هذه القطاعات عاد الى المقولات الكلاسيكية ذاتها التي كانت في العشرينات والثلاثينات ، بالبحث عن العرق والدين كأساس لقومية «العرب» من المصريين ، او بالبحث عن مقومات «الامة» في كراسة ستالين والقول من ثم بأننا امة في مرحلة التكوين . الفريق الاول اسقط الحاضر على الماضي فأصبح احمس وتحتمس ورمسيس الثاني رموزا للانفتاح على الاستعمار والصهيونية . والفريق الثاني اسقط الحاضر على الماضي فأصبح الخلفاء الراشدون او اللينينيون هم رموز النضال ضد الاستعمار والصهيونية . وهنا يجب الاعتراف بأن الشعب المصري الذي لم يكن يوما من بين الشعوب الباحثة عن هوية ، لم يقدم بعد المفكر الاستراتيجي ــ لا الكاتب او الصحفي ــ الذي يؤصل عروبة مصر ، على غير النحو الذي حدث ، مثلا ، في «بر الشام» حيث قدم ابناؤه السوريون واللبنانيون والاردنيون والفلسطينيون اسهامات لا شك في اهميتها للفكر القومي العربي . وحتى بالنسبة لعروبة مصر ، فان كتاب انيس صايغ «الفكرة العربية في مصر» وكتاب ذوقان قرقوط «تطور الفكر العربي في مصر ١٨٠٥ ــ ١٩٣٦» هما اهم مصدرين ــ على صعيد التأريخ السياسي ــ لدراسة مصر «العربية» .

والفضل يعود الى ادبيات «حزب البعث العربي الاشتراكي» و«الناصرية» و«الماركسيين العرب» في استبعاد العرق والدين من بين العوامل الصانعة للقومية العربية ، كما يعود اليهم الفضل في تطبيقاتهم العملية الى اقتران الفكر القومي بالفكر الاشتراكي . ويبقى القول ان الامة العربية وجدت منذ فجر التاريخ ــ او الامة المصرية او الامة السورية ــ كالقول بأن هذه او تلك وجدت على نسق القوميات الاوروبية في السوق الراسمالي او انها «توجد» بالتدريج حسب مواصفات ستالين للقومية : حاصل جمع اللغة والتكوين النفسي والتاريخ والاقتصاد والارض ، فاذا نقص عنصر كانت القومية «قيد التكوين» . اننا نستطيع بالنسبة للامة العربية ان نضع مجموعة من الفروض ومجموعة من التجارب ، ثم نصوغ تعريفا ديناميا لا يسقط الحاضر الاجتماعي بل يؤصل الواقع التاريخي :

● لنكن متحدرين من اعراق او اجناس مختلفة نحن ابناء هذه المنطقة الممتدة

من المحيط الى الخليج .. فالمؤكد حتى الان اننا قبل التاريخ المكتوب وبعده بكثير كنا قبائل وعشائر ثم طوائف لا زالت بصماتها تكوي مجتمعاتنا الى الان مما يثبت حضورها رغم البعد الزمني الشاسع . ومن الممكن القول انه في ظل الحضارات الاساسية القديمة في المنطقة من النيل الى الفرات انتقلنا من مرحلة الرعي او الصيد او الحرب ــ كوسائل للانتاج غير المستقر في المكان ــ الى مرحلة «الشعوب» المستقرة على ضفاف الانهر وفي الوديان وعلى شواطىء البحار وفوق الجبال . لم ينته الرعي او الصيد او الحروب ، ولكن الزراعة ثم التجارة غيرت من وسائل الانتاج وعلاقاته وقيمه اي من هياكله ، فأصبحنا «شعوبا» لا تنفي القبلية والعشائرية والطائفية ولكنها تحاول استيعابها في وحدات اكبر .

● سواء كنا مسلمين او غير مسلمين لا بد من الاقرار بأن الاسلام التاريخي لعب دورا توحيديا جديدا لشعوب هذه المنطقة . وان الاسلام الثقافي ــ عبر اللغة العربية ــ بقي عنصرا حضاريا مؤثرا في التكوين العقلي والوجداني لهذه الشعوب . ولكن الاسلام كعقيدة دينية ليس خاصا بالعرب وحدهم ، وقد استضاف على مر العصور اسهامات غير عربية شكلت اطاره العام رغم الجوهر العربي ، فمن خراسان في اقصى الشرق الى اسبانيا في اقصى الجنوب الغربي، اضافت الشعوب غير العربية الى الاسلام اضافات غنية . ومن ثم ، فهناك جانب من الاسلام يدخل ضمن عوامل الوحدة بين العرب ، هو دوره السياسي الاول في التوحيد وهو ايضا دوره الثقافي المتصل الحلقات . وهناك جانب آخر من الاسلام لا علاقة له بالتوحيد العربي هو العقيدة الدينية المتجهة في الاساس لمخاطبة الانسانية جمعاء لا امة بعينها . وهنا احب ان الفت النظر والانتباه الشديد الى دراسة موجزة ولكنها بالغة الثراء وغنية بالايحاء والتوجيه الى جذور «مفهوم الامة بين الدين والتاريخ» ــ وهو عنوانها الرئيسي ــ لدراسة «مدلول الامة في التراث العربي والاسلامي» وهو عنوانها الثانوي ، لناصيف نصار (دار الطليعة ــ ١٩٧٨) . والدراسة في فصول خمسة تبحث مفهوم «الامة» في القرآن وعند الفارابي والمسعودي والشهرستاني وابن خلدون ، اي في الاصل الديني وفي الفلسفة وفي التاريخ وفي الفقه وفي علم الاجتماع ، كما عرف ذلك كله في ذروة ازدهار الحضارة العربية الاسلامية إبان العصر الوسيط . ونكتفي باستخلاص التباين (لا التنوع) بين معاني «الامة» في صدر الاسلام وفي ظل الدولة الاسلامية، بحيث لا يجوز سلخ اي من معانيها عن سياقها اللغوي او التاريخي او الفقهي او الديني او الاجتماعي ، والصاقها بما نقصده نحن الان من هذا اللفظ . وكل ما يمكن قوله في هذه النقطة هو ان تيارا حضاريا شاملا قد ساد هذه المنطقة بعد استيعاب دقيق لتراثاتها المختلفة ، وأن هذا التيار قد آذن بوحدة شعوب هذه المنطقة في «أمة» لها كيانها القومي العام ولها خصائصها النوعية المستقلة في آن واحد .

● مع تدهور الدولة الاسلامية وبزوغ الامبراطورية العثمانية في ظل الخلافة

غير العربية ، وقعت على مختلف الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية واحيانا الثقافية «ردة» على الخطوات الاولى نحو الوحدة القومية .. فاستعادت الكيانات القبلية والعشائرية قوتها تحت اغطية طائفية رسخها نظام السلطنة واسلوب الخلافة معا ، ومن ثم انتقلت في ظل الاسلام نفسه ، قبيل الحكم التركي وبعده اي إبان عصور الانحطاط ، اول تجزئة سياسية تعهدتها الدول الغربية الكبرى منذ الحروب الصليبية الى الاستعمار الحديث في القرن التاسع عشر بالري الدائم والرعاية الفائقة وابتكرت لها الاشكال الدستورية والمبررات العصبية والعائلية والدينية بهدف تكريسها كأمر واقع . ولكن النقيض الشعبي كان هو الآخر حاضرا كبذرة تقاوم تحدي الامر الواقع ، ففي مواجهة الاستعماربن التركي باسم الاسلام والفرنسي والبريطاني باسم المسيح ، تكونت منذ اواخر القرن الماضي النواة «القومية العربية الحديثة» بمعنى وحدة المصير . وتلك كانت النقلة الثانية بعد فتوحات «التيار الحضاري» للاسلام .

● واقبلت النقلة الثالثة مع اخطر المشاريع الاستعمارية للغرب على الاطلاق ، وهو المشروع الصهيوني ، حيث يمكن القول بأن وعد بلفور عام ١٩١٧ حيث اعطى من لا يملك من لا يستحق هو نفسه تاريخ الفكر والعمل القوميين العربيين .. هذا لا ينفي ما سبق هذا التاريخ ابتداء من هرتزل وانتهاء بالهجرات اليهودية الى ارض فلسطين . ولكن ما وقع بعد هذا التاريخ من جانب العرب واليهود والعالم ، هو الاكثر اهمية .. فقد كرس المشروع قيام الدولة العبرية بعد الوعد البريطاني بثلاثين عام ، وكرس نقيض المشروع في الوقت نفسه . فقد كانت مشاركة الجيش المصري في الحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، مهما كانت التحفظات على الملك فاروق وحكومة النقراشي ، ومشاركة المتطوعين المصريين مهما كانت التحفظات على الاخوان المسلمين ، هي البداية الحاسمة لاكتشاف مصر لوجهها العربي .. تلك المهمة التاريخية التي ارسى دعائمها جمال عبد الناصر بثورته عام ١٩٥٢ وبأربع حروب مع اسرائيل بعد هذا التاريخ .

● تطبيقا للفروض السابقة على الهوية القومية لمصر لا اجد ما اضيفه الى ما سبق ان قلته في كتابي «عروبة مصر وامتحان التاريخ» : «لا يثير اية مخاوف ان يشعر المواطن العربي في مصر ، باحدى درجات التكامل الحضاري او ما يشبه الاكتفاء الذاتي . ولكن المخيف هو استغلال هذا «الشعور» سواء بالمزايدة او المناقصة . ولقد حدث في مراحل مختلفة ان استفزت اطراف متعددة الشعور «القومي» لدى المواطن العربي في مصر استفزازا سياسيا مرتبطا بجذور اقتصادية او ايديولوجية لا علاقة لها بالسياق التاريخي والواقعي للمشاعر القومية عند المصريين .

وقد كان الاستفزاز الاول هو الخلط الشديد بين القومية والدين من جانب بعض الذين رأوا في «الاسلام» جذرا يتيما لوحدة العرب . وكانت الدعوة الى الجامعة الاسلامية عند جمال الدين الافغاني تحمل بشكل ما مضمونا معاديا للاستعمار . ولكن المصريين الذين لاحظوا الامتداد العثماني للدعوة الاسلامية ،

تحفظوا عليها وقالوا بأن «مصر للمصريين» وليست للاتراك او للانكليز . وحين عادت الفكرة الاسلامية الى الظهور مع «الاخوان المسلمين» تناقضت بوضوح مع الفكرة العربية باعتبارهم لها مخططا يحول دون وحدة العالم الاسلامي الشاملة . وقد تسبب ذلك كله في بلبلة الاحساس القومي للمصريين الذين لا يتخلون عن شعورهم الديني ، ولكنهم لا يخلطون بينه وبين الشعور القومي .

وكان الاستفزاز الثاني من جانب «بعض» دعاة القومية العربية الذين خلطوا بين العرق والامة بحيث بات الامر مقصورا على هذا «الشكل العنصري» المعادي لأي مضمون اجتماعي متقدم . وهكذا كادت الفكرة القومية التي قدمها هؤلاء ان تكون تبريرا نازيا للاسلوب الفاشستي في نظام الحكم . ولأن الديموقراطية كانت «الجوع» المصري ، فقد رفض المصريون بفطرتهم ـ التي رفضت من قبل التطرف الديني ـ هذه الراية العنصرية وحلمها الامبراطوري العربي .

وكان الاستفزاز الثالث هو الاقليمية المصرية التي تتمسح حينا بالاسلام واحيانا بالعروبة ، ولكنها في جميع الاحوال ترفع شعار «مصر فوق الجميع» الذي جسدته فرق القمصان الخضر لحزب مصر الفتاة . ان التناقض الحاد بين الكيان القومي المغلق والصراع الطبقي العنيف الذي عرفته مصر بعد الحرب العالمية الثانية ، دفع المصريين الى رفض هذه العنصرية الجديدة المضادة للصراع الاجتماعي والتطور .

وقد كانت هذه الاستفزازات الرئيسية الثلاثة ردود فعل مشوهة ، ورؤية وحيدة الجانب ، لحقيقة التكوين القومي في مصر . هذه الحقيقة التي ينبغي النظر اليها موضوعيا بمعزل عن مشاعرنا الدينية والعرقية والايديولوجية حتى نحصل في البداية على مقومات صحيحة ، تقودنا من تم الى نتائج صحيحة .

هذه الحقيقة التي يمتزج فيها التاريخ بالجغرافيا في سياق حضاري موجد ، تقول :

١ ـ ان هناك طبقات تكاد تكون جيولوجية وانثروبولوجية على صعيد الحضارة التي بدات بالمرحلة الفرعونية ثم اليونانية الرومانية فالقبطية والاسلامية . وقد عرفت المرحلة الاولى (مصر القديمة) عصور الانفتاح والانغلاق بمعنى الانتصارات والهزائم . اي ان مصر في ذلك الوقت البعيد لم تكن تستطيع الحياة ، الا وهي على اتصال بالعالم الخارجي ، وكانت تموت حين تفقد هذا الاتصال وتهزمها الجيوش المغيرة . ابدا ، لم يتمكن الفراعنة من الحل الوسط او الاكتفاء على الذات والانكماش داخل الحدود . كانوا اما منتصرين على الجيران القريبين والبعيدين ، وإما منهزمين من هؤلاء وأولئك .

وفي المرحلة الثانية عاشت مصر تحت سلطة اليونان والرومان ، ولم تكن حركاتها الاستقلالية الا تمردات بقيادة الولاة الذين «استقلوا بمصر» عن اثينا او روما . كانت اعلانا للعصيان اكثر منه استقلالا لمصر . وفي هذه المرحلة عاشت مصر المسيحية اسوأ العصور على الاطلاق .:. هو عصر البطولات حقا (أكرر ان السنة

القبطية تبدأ بعام الشهداء الذي قتل فيه دقلديانوس الوف المسيحيين المصريين)
ولكنها البطولات التي اثمرت اديرة الصحراء والموسيقى الكنسية الحزينة .
واقبلت المرحلة الثالثة والامبراطورية الرومانية تترنح وهي تلفظ انفاسها الاخيرة . بينما كان الاسلام حضارة فتية استوعبت الفلسفات القديمة والمعاصرة وحملت مشعل الحضارة الى عصر النهضة بعد ان اطفاته بيزنطة . وبالرغم من الاختلاف العقائدي بين المسيحية والاسلام ، وبالرغم من الاسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لفتوحاته ، فان انتشاره السريع في مصر كان انتصارا على الرومان لا على المصريين . وتدل الكتل البشرية العريضة التي دخلت الاسلام فورا ، على ان الامر لم يكن «غزوا» بالمعنى الاستعماري الحديث ، وإلا لأبقوا على دينهم رغم الاستعمار . وانما يدل ذلك اولا على ان «جماهير الفقراء» التي بادرت الى اعتناق الدين الجديد قد تسلحت به في مواجهة الامبراطورية العجوز ، تماما كما حدث لنفس الامبراطورية قبل ذلك في فلسطين حين كانت تدين بالوثنية وظهرت المسيحية كعقيدة جديدة للفقراء وسلاح ايديولوجي للعبيد . وحين اتخذ قسطنطين قراره السياسي باعتماد المسيحية دينا رسميا للدولة ، للسيطرة الدينية على الفقراء والعبيد ، كانت الكنيسة الوطنية في مصر ابعد نظرا واكثر صلابة فالتمست عديدا من الفروق الجوهرية بين الكنيسة البيزنطية والكنيسة القبطية، مما ابقى على روح الخلاف الاصيل: التناقض بين السادة والعبيد، بين المستعمرين واصحاب الوطن . وحين اقبل الاسلام ، حل المشكلة اللاهوتية الطافية على السطح بجذورها المادية الممتدة في الاعماق ، واصبح ـ في ايدي المصريين ـ سلاحا فكريا رفيقا للكنيسة الوطنية في مطاردة الاستعمار الروماني بثيابه المسيحية المستعارة .

٢ ـ اذا كانت قد صاحبت الاسلام في البداية مظاهر الفتح ، فقد كان ذلك موجها في الاساس ضد الرومان . كما ان دخول الغالبية الساحقة للمصريين في الدين الجديد قد سحب الارض من تحت أقدام الفاتح باسم الاستعمار الاقتصادي والاستبداد السياسي . ذلك انه لم يعد من حق الحاكم الجديد ـ اذا كان انتشار الاسلام غايته وليست الجزية ـ ان يفرض على المؤمنين الجدد شيئا. لقد تساوى الفاتح بالمفتوحين ، وتساوى المؤمنون المصريون بالمؤمنين في الحجاز ونجد . وهكذا حصلوا على استقلالهم من جديد . ولكننا بعيدا عن معاني الاستقلال في ظل الدولة الاسلامية المتشعبة الاطراف والمتعددة المراحل ، نقول ان الاسلام الذي توغل في آسيا وحدود اوروبا لم يضف الى التكوين المصري بعدا عقائديا فحسب (يشترك فيه جميع المسلمين) وانما كانت اضافته الكيفية الى الروح المصرية هي البعد العربي . لم يكن ذلك لان لغة القرآن هي العربية (فقد ظل المصريون يتكلمون القبطية فيما بينهم اكثر من ثلاثة قرون) وانما لان الحضارة التي ظهر فيها القرآن، بكافة مقوماتها المادية والفكرية وبمختلف ابعادها التاريخية والجغرافية ، قد تفاعلت مع الحضارة المصرية تفاعلا ايجابيا حاسما لا نظير له في تركيا وايران واندونيسيا والهند وطشقند ، بالقارة الآسيوية ، كما انه ، بلا نظير ، في كثير

من أقطار الشمال الافريقي بالمغرب وحتى اسبانيا في اوروبا . ان هذا التفاعل البعيد المدى والخطير الاثر هو الذي ادخل مصر ، مع الفتح الاسلامي ، رحاب مرحلة جديدة تماما في تاريخها الحضاري المتصل . وهي المرحلة التي ظلت طيلة قرون تغلي بعديد من التفاعلات الداخلية والخارجية السلبية والايجابية ، حتى اثمرت فيما بعد ما ندعوه بمصر العربية الحديثة .

٣ ـ ان مصر العربية الحديثة ليست امتدادا كميا للعالم الاسلامي ، وانما هي ثمرة كيفية للعالم العربي الذي خرج منه الاسلام ، فلم يكن بالنسبة لها مجرد عقيدة دينية ، وانما كان اضافة حضارية لقسماتها القومية المميزة . ومصر لم تفقد مسيحيتها بالاسلام بقدر ما هي ربحت عروبتها . عروبة لا علاقة لها بالعرق او العنصر رغم كل ما يقال عن الهجرات القديمة والوسيطة والحديثة من هنا الى هناك وبالعكس . عروبة ليست وهما ميتافيزيقيا هابطا من اعلى ، وانما هي داخل السياق التاريخي للمجتمع المصري تشكل رافدا يتجاوب بالمد والجزر والشد والجذب مع المكونات الاصيلة والمستحدثة لسكان وادي النيل . عروبة تستمد جذوتها المتقدة من نيران الطبقات الشعبية ذات المصلحة الدائمة ، منذ الفتح الاسلامي ، في التقدم الاجتماعي . عروبة تحقق لمصر الاستقلال عبر الانتماء المنتصر لا بالانفصال المهزوم : وهو المعنى الرابض في التقاليد العريقة لمصر القديمة . عروبة تضيف لمصر ولا تنقص منها . عروبة لا تذيبها في بحر بلا حدود ولا قرار ، ولا تحاصرها كجزيرة مهجورة .

واذا كان القانون الداخلي لمصر ـ على مر التاريخ ـ هو انها لا تستطيع الحياة المستقلة الا عبر ارتباطها بالآخرين ، وان البديل الوحيد لذلك هو الهزيمة ، فقد برهن السياق التاريخي تأكيدا لصحة هذا القانون على عدة نقاط : أ ـ الاولى هي ان ثمة **«تيارا حضاريا مشتركا»** بين شعوب المنطقة العربية قد بدأ مع الفتوحات الاسلامية وازداد تبلورا في مواكبة الاحداث السياسية والاجتماعية . ب ـ النقطة الثانية هي ان هذا التيار الذي تجلت ذروة ازدهاره في العصر الوسيط قد دخل مرحلة مظلمة من تاريخه مع سيادة الامبراطورية العثمانية ، وأنه قد استفاق على هراوة الحضارة الحديثة منذ حوالي قرنين من الزمان ، تكون خلالهما ما يمكن تسميته **«وحدة المصير العربي»** في مواجهة الاستعمار التركي والغربي بكافة جنسياته ومراحله . جـ ـ النقطة الثالثة هي ان **«مصر مركز هذا المصير»** بأحداثها الداخلية وعلاقاتها الخارجية ، هي العامل المؤثر الحاسم وان لم تكن الوحيد ، هي العنصر الموجّه ، ضعفها يضعف بقية الاطراف ، وقوتها تقويها . د ـ النقطة الرابعة هي **«الروح العلمانية»** التي بزغت مع بواكير اليقظة القومية لا للحاق بركب الحضارة الحديثة فحسب ، وانما لاستعادة جوهر الازدهار الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية في أوج مجدها . هـ ـ والنقطة الخامسة هي **«التقدم الاجتماعي»** فقد اثبت السياق التاريخي ايضا ان الطبقات صاحبة المصلحة في كل ما تقدم من اعتبارات هي القادرة على تغيير بوصلة التحول الاجتماعي (النظم والهياكل الانتاجية

والابنية التحتية والفوقية) نحو الارقى والاكثر فاعلية وتقدما على طريق النهضة والاستقلال والمشاركة في صنع المصير البشري العام .

٤ ـ كانت الجغرافيا المصرية ولا تزال «اطارا» حضاريا ينبغي الوعي به وعيا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا . ان هذا الشريط المائي الممتد طولا وسط الصحراء من الجنوب الى الشمال قد اثمر هذا الوادي الاخضر الخصيب والضيّق في آن. هكذا تصبح الكتلة البشرية الكثيفة ـ والتي تتعاظم كثافتها مع الزمن ـ في مأزق الاحتياج الدائم ، وهكذا ايضا يصبح صراعها عنيفا من اجل العدالة . وهكذا ايضا حاول فراعنتها واباطرتها وولاتها وحكامها وملوكها وامراؤها ان يحلّوا المشكلة بالغزوات المتتالية . ولكن المعادلة الصعبة لم تكن لتحل ، لان الغزو والغزو المضاد لم تكن لهما في اغلب الاحيان سوى ضحية واحدة هي الشعب البائس . لقد ظل الشعب المصري آلافا من السنين اسيرا للاختيار الصعب : ان يكون وقودا رخيصا في العجلة الحربية للحكام او ان يكون أرضا تدوسها أقدام المحتلين .

كما ان هذا الشريط المائي الطويل بنظام الري التقليدي العريق قد ادى سلبا وإيجابا الى مركزة الحكم مركزة شديدة صارمة . لقد ادى مثلا الى ظهور «الدولة» بأجهزتها البيروقراطية المعروفة ، في زمن تاريخي بالغ الاستثناء والتبكير . ولم يؤد ـ مثلا ايضا ـ لان يكون الاقطاع المصري، كشبيهه في اوروبا، مجموعة من الدويلات المستقلة بنبلائها الاباطرة الصغار . ذلك انه لم توجد قط في مصر حواجز دائرية او مستطيلة او مربعة تشكل مانعا حصينا بين كل اقطاعية واخرى ، وانما كان استواء الارض وتجاورها وتشابهها تشكل استمرارا مستقيما بين الاقطاعيات المصرية ولا تتيح ـ بنظام الري ـ الا سيطرة واحدة للحكومة المركزية . وهكذا كانت الدكتاتورية والقهر والعبودية جنبا الى جنب مع التنظيم والتمدن .

كذلك كان من شأن هذا الشريط المائي الطويل بواديه الاخضر الخصيب والضيق معا ، انه ينبع من قلب افريقيا ويصب في البحر المتوسط ليصبح قدر مصر الجغرافي ، ان تربط بين قارات ثلاث : موقع يكاد يكون أسطوريا بمناخه المعتدل وصحاريه في الشرق والغرب تبدو كبوابة ذات وجهين ، احدهما يغري بالانكفاء على الذات والانكماش على النفس والآخر يغري بالغزوات والهزائم .

وقد حصدت مصر وشعبها سلبيات وإيجابيات موقعها الجغرافي الدقيق . انها اذا لم تكن موئل حضارة الانسان الاول كما تذهب مدرسة كاملة من مدارس التاريخ الحضاري في العالم ، فهي احدى اهم الحضارات الانسانية القديمة . وقد اتسمت ، ربما لكثافة السكان والموقع الجغرافي نفسه ، بالقدرة على الاستيعاب الايجابي الفاعل . انها بمرحلتها الفرعونية ومرحلتها اليونانية الرومانية القبطية ومرحلتها الاسلامية فالعربية الحديثة تصوغ اتساقا حضاريا نادرا ، احتفظت في اطاره الحي المتدفق بكل جديد اتاها من هنا وهناك ، وجسدت من «الكل» بناء متكاملا ذا طوابق متعددة . وكان الجنين الحضاري في بطنها يحمل بعضا من صفات الآباء والاجداد . هكذا نرى التفاعل بين دياناتها وأفكارها وقيمها

رغم انتماء هذا الدين او ذاك الى مرحلة سحيقة في التاريخ ، وانتماء هذه الافكار او تلك الى مرحلة وسيطة او حديثة .

ويجب ان نتوقف طويلا عند بعض الظواهر «الفولكلورية» التي تدفع الكثيرين من المصريين المسلمين الى زيارة مقام قديس مسيحي والعكس ايضا. بل واستمرار بعض الشعائر القديمة وقد ارتدت ثيابا مسيحية او اسلامية . لا يكفي محاربة هذا «التخلف» او «الوثنية» او ما شئت لها من اسماء ، وانما يجب تأملها اولا ودراستها بعمق . وحين يضع المصريون تمثال رمسيس في احد اكبر ميادينهم ، او حين يعيد العراقيون اسماء بابل ونينوى الى بعض محافظاتهم ، فان هذا لا يعني انحرافا عن العروبة الا لدى الذين يرون المسائل مقلوبة بعيون دينية او عنصرية .. فمصر التي تهتم اهتماما عظيما بالآثار القديمة هي نفسها التي تهتم بالآثار القبطية والآثار الاسلامية . واراني اركز على هذه النقطة بالذات ، لانني ارى القسمات النوعية المستقلة في العالم العربي لا تتناقض مطلقا مع الفكرة العربية . بل انه بمنهج مختلف تستطيع هذه القسمات ان تغني العروبة وتثريها . منهج يضع كلتا يديه على الخصائص المميزة للشعوب ، بدلا من ان يتجاهلها فتكون هزائم الانفصال والاقليمية هي الحصاد المر .

انني اتصور هذا المنهج ، بصدد تناوله لعروبة مصر ومعالجته للظواهر الانعزالية التي تقضي عليها ، مؤسسا على الدعائم التالية :

اولا : الرؤية التاريخية الجدلية اي النظرة الاجتماعية الحية المتحركة البعيدة كل البعد عن ان تكون وحيدة الجانب ساكنة خارجة عن السياق المادي لوجود الانسان . بهذه الرؤية نستطيع القول بأن الاهمية العظمى للاسلام ـ كثقافة وحضارة ـ هي انه هيأ الارض المشتركة لتطور شعوب هذه المنطقة من العالم تطورا متفاعلا في اتجاه التوحيد . انه بداية «التيار الحضاري» الذي انتظم مسار هذه الشعوب منذ الفتح العربي . ولم يكن هذا التيار حضاريا بالمعنى التجريدي العازل للظاهرة الحضارية عن محتواها الاجتماعي ، بل ان المقصود بالتعبير نقيض ذلك تماما ، هو يعني شمول الظاهرة وتركيبها من عناصر متعددة مادية ومعنوية، اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية الى غير ذلك من مكونات . هكذا يصبح الاسلام بتشريعاته ولغته وقيمه نقلة حضارية جديدة لمصلحة الطبقات المسحوقة في ذلك الوقت ، وهكذا جاء انتشاره في مصر تعبيرا عن اتجاه التقدم لهذه الطبقات نحو الاستقلال عن الامبراطورية الرومانية . انه لم يكن استقلالا بالارض وحدها ، وانما بالانسان ايضا . لم يكن الامر «استعانة بقوات اجنبية» لتحرير البلاد من «اجانب آخرين» .. وإلا ما استطاع الفتح الاسلامي الصمود في وجه حضارة عريقة كالحضارة المصرية ، فقد كان من المحتم في حالة الاستعانة به ـ كأجنبي ـ ضد اجنبي آخر ان يبرز التناقض من جديد بين المصريين والاسلام. ولكن العكس تماما هو الذي حدث ، اذ بدات التناقضات الاولى تذوب شيئا فشيئا . وقد تجسد ذلك في نقطتين هما الانتشار السريع للاسلام كعقيدة ثم

انتشار اللغة العربية واستقرارها بل وتطورها. واكرر ان الاسلام لم يجيء الى مصر كما لو كانت بلدا بلا تاريخ او كما لو كانت شعبا بلا وطن . وانما هو قد اقبل على بلاد غنية بالتاريخ والحضارة . ومن ثم فلا بد ان هناك مناخا موضوعيا استقبل الاسلام كاضافة جعلت منه امتدادا لهذا التاريخ المتصل والحضارة المستمرة ، ولم تجعل منه شيئا زائدا مغيرا يستوجب التخلص منه . هكذا لم يتحول الامر – بعد جلاء الرومان – الى **صراع** بين المصريين والاسلام بل الى **تفاعل**. والنقطة الجديرة بالانتباه المركز هي ان **جماهير الفقراء** هي التي بادرت الى اعتناق الاسلام دينا . ولا يمكن ان يتم ذلك بالارهاب لشعب يتخذ من عام الشهداء بداية لتاريخه (السنة القبطية) . ان من دفع الجزية هم الاغنياء ، ومن فضل الدم هم اولئك الذين يشدهم الموروث نفسيا وروحيا الى الوراء . اما الغالبية الساحقة التي اعتنقت الاسلام فلا سبيل الى وصفها بالجبن او الجهل ، لانه لا يمكن وصف حركة تاريخية لشعب كامل ، حركة بقيت واستمرت وابدعت ، بالجبن او الجهالة . وانما التفسير الصحيح هو انها اكتشفت بحاستها الاجتماعية التي لا تخيب ان الفتح الاسلامي لا يطرد الغزاة الاجانب لمصلحته وحدها ، وانما لمصلحتهم الطبقية قبل كل شيء .

غير ان الاسلام القادم الى مصر قد اختلف عن الفتوحات الفرعونية القديمة للاقطار المجاورة . الظاهرة هذه المرة عكسية في كل شيء ، رغم اقترانها بأوجه شبه عديدة . كانت الغزوات المصرية القديمة للجيران بديلا للانفجارات الداخلية واتقاء لهجمات المغيرين . لذلك لم تشكل «زياراتهم» لفينيقيا اية نواة وحدوية او تفاعلا صحيا بين الشعوب . وانما كان «الصراع» هو جوهر العلاقة بين مصر الفرعونية والساحل الفينيقي . والقانون الذي يمكن استخلاصه من الصراع القديم هو ان مصر لا تستطيع الحياة المستقلة بمعزل عن ارتباط ما بالجيران ، لان البديل لذلك هو الهزيمة امام الغزاة .

وحين جاء الاسلام الى مصر حقق لها استقلالها ، لاول مرة ، دون ان تكون غازية او مغزوة ، حقق لها ارتباطا جديدا هو التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة والذي كان الاسلام مصدره الرئيسي في اتجاه التوحيد .

ثم اخذت الظاهرة الحضارية تتبلور اكثر فأكثر حتى بلغت مرحلة « وحدة المصير العربي» في غمرة النضال ضد الاستعمار التركي والصراع مع الحضارة الغربية الحديثة منذ حوالي مائتي عام . كانت المأساة العربية مع السلطنة العثمانية دليلا قاطعا على ان الدين كعقيدة لاهوتية لم يكن – ولن يكون – هو عماد التكوين القومي . لقد ادى الاسلام دورا تاريخيا في قيام تيار حضاري عام ، ولكن حين طفت على السطح السياسي مظاهر الطغيان التركي باسم الخلافة الاسلامية برزت المسألة «القومية» بمعزل عن الفكرة الاسلامية الجامعة للشعوب بالقهر . وكان المسيحيون من عرب المشرق من كبار دعاة القومية العربية لهذا السبب : «الدين لله والوطن للجميع» وليس للمستعمرين باسم الدين . وكانت مصر هي مركز الدعوة العملية الى العروبة ، كما تجلى ذلك في تجربة محمد علي ومن بعده

ابراهيم باشا . ان محمد علي مؤسس الدولة الحديثة في مصر حقا ، ولكن طموحه الحقيقي كان «الدولة العربية الحديثة» . وقد اخفقت التجربة لكون محمد علي ـ مع الفارق ـ يشبه الولاة الرومان الذين «استقلوا بمصر» لحسابهم ، ولم يحققوا لمصر استقلالها لحسابها . ولان عصره كان مختلفا عن عصر الفتح الاسلامي الاول حيث كانت استجابة المصريين للحضارة العربية الوافدة ترتكز على اكثر من دعامة راسخة . ورغم ان الامبراطورية الخديوية في عهده كانت في زمن الشيخوخة الا ان الامبراطوريتين الغربيتين ـ الانجليزية والفرنسية ـ كانتا في عز الشباب .

ولأن مأساة محمد علي من احدى نواحيها انه لم يكن عربيا ، فقد ابرزت تجربته ـ وتجربة ابراهيم باشا من بعده ـ المعنى الحقيقي لوحدة المصير العربي. لم تعد «الجامعة الاسلامية» هي قلعة النضال ضد الاستعمار (وتلك مشكلة الافغاني ايضا) ولم يعد التيار الحضاري المشترك كافيا لان يكون راية هذا النضال . وانما تحددت شعوب المنطقة «العربية» وتقاربت مصالحها في مواجهة الاعداء الجدد تقاربا شديدا . لم تعد «وحدة العالم الاسلامي» هي الحلم الذهبي الذي مرغه العثمانيون في الوحل ، وانما اضحت «وحدة المصير العربي»هي الهدف . والمصير العربي الواحد هو المقدمة الطبيعية لميلاد الامة الواحدة وكمال تكوينها .

وعند نهاية الحرب العالمية الاولى كانت الشعوب العربية من الخليج الى المحيط قد اثمرت الظاهرة القومية ونقيضها : موضوعيا توفرت كافة مظاهر الامة الواحدة ، وذاتيا حالت الخريطة السياسية التي كرستها قوى الاستعمار الاجنبي والرجعية المحلية دون تجسد هذه الامة في قومية واحدة . لقد ولد حينذاك ، النفي والاثبات معا . وهي مفارقة تراجيدية نادرة الحدوث في التاريخ . والملاحظة التي يجب الا تغيب عن بالنا مطلقا هي ان تداخل البرجوازيات القومية في المشرق طيلة نضالها ضد الاستعمار القديم والجديد هو السبب الحقيقي في تعاظم الشعور بالوحدة القومية بين شعوب هذه المنطقة ، بينما كانت هناك «مصر» في الوسط تتمتع برجوازيتها بما يشبه الاستقلال النسبي فكانت الفكرة العربية شبه غائبة ، اما المغرب العربي الذي يكاد يكون خاليا من المسيحيين فقد كانت الرابطة الاسلامية تعني سلاحا وطنيا ضد الاستعمار الذي يرفع راية الصليب . ورغم هذا الاختلاف في مستويات الشعور بوحدة المصير «العربي» كمقدمة للشعور بالامة العربية الواحدة .. فان ما حدث غداة انتهاء الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٨ يدعو للتأمل العميق فقد بدات ثورة ١٩١٩ في مصر وثورة العشرين في العراق وثورة ٢٥ في سوريا وهكذا طيلة الثلاثينات والاربعينات ، توازت تواريخ الثورات من المحيط الى الخليج حتى انتهت الحرب العالمية الثانية والحرب العربية الاسرائيلية الاولى ، وقامت حركة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ في مصر .

لقد اكدت هذه الاحداث جميعها الملامح الوليدة للامة الواحدة ، هذه التي كان الاسلام ـ كثقافة وحضارة ـ من العوامل الاساسية التي خلقت النطفة الاولى

والتي ندعوها «تيارا حضاريا مشتركا» ، ثم كان غذاؤها الدامي في اتون الصراع مع الامبراطوريات الاسلامية والمسيحية على السواء فيما ندعوه بوحدة المصير العربي حيث تشكلت الصفات الرئيسية للجنين الذي سرعان ما تنبهت القوى الاستعمارية ـ بنظرتها التلسكوبية ـ الى خطره عليها في المستقبل فحالت بكافة الحيل والالاعيب ان تحول دون مولده ، حتى انها صنعت الدمى الشبيهة له والبستها ثيابا براقة لتكون البديل للمولود الحقيقي . ولكن كافة الدمى المزيفة باسم الاسلام وباسم العروبة تحطمت وتناثرت في مهب الريح المناضلة من اجل الولادة الشرعية . الولادة العسيرة ، وان تكن مختوية ، فالمناخ ـ الارض والانسان ـ مهيأ موضوعيا لان يستقبل التاريخ امة واحدة من المحيط الى الخليج.

ثانيا : الرؤية الطبقية للمسألة القومية ، فاذا كانت القوميات الاوروبية قد ولدت في «السوق» فان القومية العربية تولد في غمرة النضال ضد الاحتكارات الامبريالية ، اي ضد السوق الراسمالي العالمي . واذا كانت البداية في رحلتنا القومية هي ان ثمة تيارا حضاريا مشتركا قد انتظم شعوب المنطقة العربية بالفتح الاسلامي، فانه يجدر بنا الا ننسى ان الاسلام كان ثورة اجتماعية لمصلحة الفقراء. وبالتالي فان تطور هذا التيار الى مرحلة «وحدة المصير العربي» كان على احد الوجوه نضالا وطنيا ضد الاستعمار وعلى وجه آخر كان تجسيدا لطموحات طبقات جديدة حريصة على الارض وأسواقها معا هي البرجوازيات الوطنية العربية . اما حركة القومية العربية ـ هوية الامة العربية ـ التي تطمح لاقامة دولة واحدة من الخليج الى المحيط ، فانها كانت تخفق كثيرا وتسبب مرارة الغالبية الساحقة من العرب حين كان ينفصل شكلها عن مضمونها في مخيلة دعاتها . انها ليست فحسب حركة معادية للاستعمار ، وانما هي حركة الطبقات الشعبية صاحبة المصلحة في الوحدة العربية . لقد آن الاوان لحركة القومية العربية ان تتطور الى مرحلة ارقى، لانها بالضرورة في عصر مختلف ، من مرحلة التيار الحضاري ووحدة المصير ، الى مرحلة النضال من اجل الدولة الاشتراكية العلمية الحديثة الواحدة . ان «اسرائيل» هي أحدث وآخر المشاريع الاستعمارية للحيلولة دون كمال التوحيد القومي للعرب ، فاستقرارها تكريس للتجزئة السياسية . ومواجهتها ـ بهدف اقتلاعها من مكان القلب في امتنا ـ لا يتم وفق استراتيجية تقليدية تهدف الى تحرير سيناء أو الجولان او حتى فلسطين . وانما يتم ذلك وفق استراتيجية ترى ان لا وحدة عربية بغير زوال اسرائيل ، وأن هذه الاستراتيجية لا يمكن تجسيدها وفق المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في الواقع العربي الراهن . ذلك ان عديدا من الطبقات «الوطنية» المتربعة على عرش الحكم او بعيدة عنه لا تشعر «بخطر اسرائيل» على كيانها الاقتصادي الا حين يزحف هذا الخطر الى حدودها ، وعندئذ فأقصى ما تستطيعه هو الدفاع عن هذه الحدود و«بتسويات» سلمية ان امكن . ان «اسرائيل» كمشروع استعماري فريد من نوعه في عصرنا ، يستهدف القضاء على الامة العربية ودولتها الواحدة لانه يستهدف اصلا القضاء على التقدم الاجتماعي للعرب . لذلك كان النضال ضد هذا المشروع ،

ليس كفاحا وطنيا فحسب من اجل تحرير الارض ، انما هو ايضا ثورة اجتماعية في بنية الانظمة العربية بهدف توحيد الامة العربية . وكما ان المفارقة المؤسية هي ان كافة مظاهر التكوين القومي للامة العربية متوفرة ، دون ان تتجسد هذه المظاهر في عناصر مادية فاعلة ، فان المجابهة المطلوبة هي الاخرى لتجاوز المفارقة القائمة هي مجابهة استثنائية تتطلب النضال على عدة جبهات في وقت واحد : جبهة التغيير الاجتماعي والتحرير الشامل للارض والوحدة القومية الكاملة .

ومصر هي مركز الدائرة في هذه المعادلة الصعبة . انه قدرها شاءت ام ابت، فسيناء مسألة عربية كما ان فلسطين مسألة مصرية . واذا كانت بعض القيادات المصرية قد فهمت العروبة احيانا على انها تمصير العرب فقد آن الاوان لتفهم القيادات المصرية ان المطلوب هو تعريب مصر . والعروبة بالنسبة للمصري ليست الشعار الأجوف والكليشيه المزيف . انه ينبغي ان يفهم ان الوجود الاسرائيلي في سيناء لم يكن «بسبب العرب او الفلسطينيين» وانما العكس هو الصحيح ، فالاسرائيليون في فلسطين بسبب مصر . الوجود الاسرائيلي في فلسطين هو العازل الاستعماري بين مصر وبقية أجزاء الوطن العربي ، هو محاصرتها بهدف القضاء عليها اقتصاديا واجتماعيا وحضاريا وثقافيا . والانتماء العضوي الحي للامة العربية هو الجسر الوحيد الممتد بين المصريين ومستقبلهم على كافة الاصعدة والمستويات .

ولكن تعريب مصر يعني اقتصاديا التحول الى الاشتراكية ، فالعمال والفلاحون والجنود المصريون هم الرقعة الاوسع بين الجماهير الشعبية ذات المصلحة الحقيقية في الانتماء العربي . والارتداد الى الاقتصاد الراسمالي هو ثورة مضادة للوحدة القومية ، لا لتحرير فلسطين بل لتحرير سيناء نفسها .. اذ ان مصير مصر الراسمالية لن يكون افضل حالا من مصير تركيا او اليونان . وتحرير كيلومترات من الارض بهدف عزل مصر عن انتمائها العربي هو لب اللباب في المؤامرة الامريكية الاسرائيلية الراهنة .

وتعريب مصر يعني التحول الى الديموقراطية ، ديموقراطية الجماهير الوطنية كلها وحريتها في التنظيم المستقل وحقها الكامل في الحركة والتعبير . ذلك ان التفاعل العربي يحتاج الى المناخ الديموقراطي اما القهر فيولد الصراع غير الصحي الذي يؤدي حتما الى حركات الانفصال المريرة . الديموقراطية داخل مصر ، خطوة الى الامام على طريق الوحدة العربية ، على طريق الشعور الحار بالانتماء الى الامة العربية ، فالقهر القومي بغياب الديموقراطية يؤدي الى التعصب الشوفيني والنازية .

وتعريب مصر يعني «العلمانية» اعرق تقاليد الفكر العربي الاسلامي واكثر تيارات الفكر المصري الحديث أصالة ومعاصرة . ان مصر التي انجبت طه حسين والعقاد وسلامه موسى هي نفسها التي انجبت محمد عبده وعلي عبد الرازق وامين الخولي وخالد محمد خالد . وربما كان دستور الثورة العرابية هو اول دستور

علماني في الوطن العربي .

بالاشتراكية والديموقراطيةوالعلمانية تتعرب مصر، وبالراسمالية والدكتاتورية والثيوقراطية تنعزل مصر لتصبح جزيرة مهجورة محاصرة بالغزاة من كل صوب. وحين تصبح العروبة في وعي المصريين هي كل ذلك ، لن يتردد احدهم في النضال عنها حتى الموت ، لانه حينئذ يتوحد معها بكافة ابعاد كيانه المادي والمعنوي .. اما حين تتمزق الاوصال بين وجدانه المرشح للانتماء العربي وفكره المستلب ، فانه يظل بين شقي الرحى غائبا عن الوعي .

ثالثا : اختلاف مستويات التطور الاجتماعي هو حقيقة موضوعية مستقلة عن رغباتنا الذاتية . انه لا يلغي الهوية القومية لامتنا العربية الواحدة ، ولكنه يضيف ابعادا جديدة والتزامات عديدة . وتحتل مصر الان ، بالنسبة لبقية ارجاء الوطن العربي ، اعلى مستويات التطور لاربعة اسباب رئيسية هي :

- مجتمع طبقي كلاسيكي (لا طائفي) .
- رسوخ مفهوم الدولة .
- تكوين حضاري متصل ومنفتح (الثقافة) .
- كثافتها البشرية (طاقاتها الانسانية المختزنة) .

وليس من شك في ان التيار الحضاري المشترك بين شعوب المنطقة العربية (الاسلام) كما ان وحدة المصير العربي (النضال ضد الاستعمار) قد اثمرا تاريخا ولغة وثقافة وتكوينا نفسيا لشعوب هذه المنطقة ، مضافا الارض بطبيعة الحال . ويبقى «الاقتصاد المشترك»هو الحلقة الغائبة ، بانعكاساتها الاجتماعية والسياسية، لتتم حلقات التعريف العلمي الكلاسيكي للامة وهويتها (القومية) . لهذا فالقول بأن الامة العربية في دور التكامل والتكوين لا يعني بصورة ميكانيكية مبتذلة انها غير قائمة او مستحيلة القيام ، بل على العكس فهو يعني ضرورة النضال من اجل حضور العنصر الغائب بانعكاساته الخطيرة الاثر في التوحيد القومي وهو الاقتصاد المشترك . وقد برهن الاقتصاد الراسمالي في الوطن العربي على انه عنصر مضاد للتكوين القومي الكامل . انه في عصر افول الاستعمار لا يستطيع ان يكون شريكا للامبرياليات العالمية ولا مستقلا عنها في نفس الوقت . واذا كانت «اسرائيل» هي المشروع الاستعماري الراهن لعزل الامة العربية عن بعضها البعض ، ولعزل مصر بالذات عن انتمائها العربي ، فان الاقتصاد الراسمالي العربي يلعب هنا دورا سلبيا . ولا يمكن لاختلاف درجات التطور الاجتماعي ان يختفي بمجرد اعلان الوحدة بين بلدين وانما بانتهاجهما «اقتصادا مشتركا» قابلا للتطور . والطريق الوحيد المفتوح للتطور الاقتصادي العربي هو الطريق الاشتراكي .

ان تجاوز واقع التجزئة كتكريسها تماما .. فالديماغوجية القائلة بأن لا فروق بين شعوب الوطن العربي تؤدي في خاتمة المطاف الى نازية مقنعة او طفولة يسارية، كلاهما يعادي جوهر الثورة العربية المطلوب انجازها لتحقيق الوحدة وتحرير فلسطين على الصعيد السياسي ، والتحول الاشتراكي على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي .

واحتلال مصر لأرفع مستويات التطور الاجتماعي العربي ، يضعها في مركز المسئولية ومركز الاحداث معا .. فاي تطور داخلي في مصر نحو التقدم هو نقطة تحرزها الثورة العربية في الطريق الى الوحدة ، وأية انتكاسة داخلية في مصر هي ردة للثورة العربية عن طريق الوحدة . ان الشعب المصري العظيم الذي عرف اول وحدة في التاريخ حين قادها الملك مينا من جنوب الوادي الى شماله منذ آلاف السنين ، هو نفسه الذي دخل الاسلام على نحو لم يعرفه المستعربون ، وهو الشعب الذي قاده عبد الناصر الى آفاق جديدة للعروبة .. يعرف عن سلبياتها اكثر من ايجابياتها ان قدره الوحيد هو ان يكمل المشوار» (ص ١٢٣ وما بعدها) .

ويمكن في هذا السياق ، الاطلاع على «راي آخر» لسمير امين في كتابه «الامة العربية ــ القوميــــة وصراع الطبقات» (منشورات مينـــوي ــ باريس ١٩٧٦) وخاصة ما يتعلق بمصر قبل الاستعمار (ص ٢٢) ثم النهضة والمقاومة في القرن الماضي (ص ٣٩) والفقرة الخاصة بمصر في هذا الفصل المعنون «عصر الامبريالية ١٨٨٠ ــ ١٨٥٠» (ص ٤٦) واخيرا مصر الناصرية (ص ٦٨) .

(١٦) «الجغرافيا السياسية» يركز عليها انور عبد الملك في اعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة ، ويناقشها بوضوح تام في محاضرته عن «الخصوصيــة والاصالة» التي القاها في ندوة الكويت حول «ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي» وقد ضمها الى كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة» (من ص ١٩٧ الى ص ٢١٢) وخاصة ص ٢٠٨ التي استخدم فيها الباحث تعبير «القومية المصرية» . وهو تأصيل حديث لانصار الفكرة المصرية من المفكريــن الليبراليين الرومانتيكيين المصريين في العشرينات والثلاثينات .

أما «الامن الاستراتيجي» فيركز عليه لويس عوض في اعماله الكثيرة الخاصة بهذه النقطة والتي تجد لها صياغة مركزة في مقاله «أساطير سياسية» المنشور في «الاهرام» بتاريخ ٧ــ٤ــ١٩٧٨ حيث يؤكد على ان الامن الوطني لمصر يحتم عليها نوعا من العلاقة مع بوابتها الشرقية «بر الشام» ولكن هذه العلاقة لا تحتم تذويب «القومية المصرية» **الحقيقية** في «قومية عربية» وهمية .

ان الخصوصية المصرية والاصالة المصرية فكرتان صحيحتان ، بشكل عام . كذلك الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . ولكن فــي سياق **التاريــــخ الاجتماعي** للشعب المصري والثقافة المصرية ، تختلف النتائج كليا عن هذه التــي يتوصل اليها عوض وعبد الملك . على صعيد الشعب اوضحنا في النقطة السابقة ديناميكية العلاقة بين الشعب المصري والامة العربية ، فالهوية القومية لمصر ليست عنصرا ميتافيزيقيا ستاتيكيا خارج المجتمع وحركة التاريخ منذ الازل ، كما انها ليست مقولة رياضية لا تتكامل اذا نقص رقم عدد العوامل الصانعة للقومية واحدا او اكثر . فالشعب المصري احد عناصر الامة العربية في تطورها ، والقومية العربية ليست في «مرحلة» التكوين رغم غياب «دولة» الوحدة العربية .

على الصعيد الثقافي ، يجب رصد بعض الظواهر :

١ ـ مثلا ، انتقال ديكارت ـ الفيلسوف الفرنسي ـ الى الفكر العربي بواسطة «الناقد الادبي» طه حسين في **تطبيق** على الشعر الجاهلي . انها رحلة بالغة التعقيد ، حتى ولو قيل ان طه حسين قد عرف مقالا لمرجليوث سابقا على تأليف كتابه . ان التأليف (عقلية الازهر والسوربون) وردود الفعل السياسية والدينية هي الظاهرة . ولكن جوهر الخصوصية هنا ان منهجا **فلسفيا** قد انتقل الينا عبر **الادب** بالتطبيق على مادة لم تخطر على بال ديكارت .

٢ ـ مثلا ثانيا ، هو الغياب المستمر لمناهج النقد الادبي في مصر الحديثة ، وبلاد العرب عامة .. فالنقد الادبي ، على غير الرواية او الشعر ، وثيق الارتباط بالفلسفة ، والفلسفة وثيقة الارتباط بالمستوى الحضاري .. لذلك كان النقد اقرب الى الفكر الاجتماعي والعلوم الانسانية منه الى الخلق الفني الخالص .. فالابداع من الممكن ان يخترق حاجز التخلف الحضاري ويصبح شاعر افريقي او آسيوي او من اميركا اللاتينية في مستوى او اكبر من الشاعر الاوروبي والاميركي. اما الناقد الادبي فلا يستطيع «انشاء» نظرية في النقد ومجتمعه في دائرة التخلف . اقصى ما يستطيعه هو بلورة «اتجاه» نقدي لا «منهج في النقد» اذا كانت التجربة الادبية المحلية هي مادته ، اما اذا اشتغل بآداب الغرب المتطور فهو على الارجح لن يضيف شيئا جديدا . من هنا يغلب النا‌ د التطبيقي في لغتنا ، ويقتصر النقد النظري في الاغلب على تلخيص نظريات الغرب والعرب القدماء .

هذا لا ينفي ان المجال النظري مفتوح على مصراعيه امام النقاد العرب ، ولكن في اكتشاف القوانين الخاصة لآدابهم الوطنية ، لا في ميدان القوانين العامة لنظرية الادب او النقد .

٣ ـ مثلا ثالثا ، هو الداروينية التي انتقلت الينا عبر ثلاثة مفكرين اساسيين هم شبلي شميل وسلامه موسى واسماعيل مظهر . في صفوف المثقفين تحولت الى نقاش حول العلم والدين ، ولكنها انتهت على صعيد المجتمع الى دروس في التشريح لتلاميذ المرحلة الاعدادية والثانوية . ولم ترتبط اطلاقا ، وما كان يمكن ان ترتبط ، بفلسفة عقلانية شاملة .. لانها خرجت عن سياقها الحضاري ، ولم تحرث التربة المحلية قبل محاولة غرسها . كانت اوروبا قد مرت بعصر النهضة فالانقلاب الصناعي الاول فعصر التنوير فالثورة الفرنسية . وحين اقبلت نظرية التطور في كتاب «اصل الانواع» لداروين كانت فروضها العلمية في الهواء الذي يتنسمه البشر ، كانت جزء من الحضارة التي في سبيلها للسيادة على العقل الغربي ، مسارها في الفكر العربي اقترن بالتناقض بين العلم والدين ، وبدت كأنها ترادف الالحاد . وبعد فترة من الزمن اقترن «الالحاد» بنظرية سياسية هي الشيوعية . وكان من شأن هذا «القفز» الى النتائج دون التسلح بالمقدمات ان اثر سلبا على العقل العربي . ان الالحاد فكر برجوازي اصلا ولدته ماديات القرن الثامن عشر في اوروبا . ونظرية داروين كنظرية كوبرنيكوس كنظرية غاليليو كنظرية اينشتين كنظرية نيوتن ، فروض علمية تمتحنها حقائق الطبيعة في مسائل كروية الارض والنسبية واكتشاف البخار وغير ذلك من فروض تطور «نظرية المعرفة»

ولا علاقة لها بالايمان .. حتى ان دولتين في عصرنا وصلتا «القمر» بواسطة العلم، كانت احداها الولايات المتحدة «المؤمنة» رسميا والاخرى هي «الاتحاد السوفياتي» الذي يوصف بعدم الايمان .

٤ ـ مثلا رابعا ، هو الاشتراكية التي ربما تكون قد وصلت الينا عبر رحلة السان سيمونيين الفرنسيين الى محمد علي ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة سلامه موسى الى الفابيين الانكليز ، وربما تكون قد وصلت عبر رحلة ماركس الى حسني العرابي والحزب الشيوعي المصري الاول في بداية العشرينات.. وربما تكون قد وصلت مفاهيمها العامة جدا عبر رحلة الناصرية مع القطاع العام والاصلاح الزراعي والتأميمات والتصنيع ومشاركة العمال في الارباح والادارة وغير ذلك مما قد يكون اقرب الى «الاشتراكية البرجوازية الصغيرة» حسب تعبير لينين .. ولكن مجموع التجارب في الفكر والتطبيق يقول بطريق «خاص» الى الاشتراكية بلا تناقض مع الديموقراطية ، بل ثبت ان الديموقراطية وحدها هي القادرة على حماية الاشتراكية من الانقلاب عليها .

هذه مجرد امثلة قليلة على ان هناك خصوصية ، ولكنها حصيلة التاريخ الاجتماعي للشعب والثقافة لا حاصل جمع الجغرافيا السياسية والامن الاستراتيجي . وتبين تفاصيلها مهم لاكتشاف ما يمكن ان تضيفه الى القانون العام ، وما يمكن أن تغتني به من تطبيق «العام» على أصالتها .

(١٧) ان مصر التي يتواجه ويتجاور فيها الازهر والحسين او التي يتواجد فيها الازهر ودار الحكمة ، اي التي تجمع بين معقل السنّة ومعقل الشيعة كما جمع تاريخها بين المرحلة الفاطمية وبقية المراحل ، بل وبين المرحلة المسيحية والاسلام لها خصوصيتها في الإحياء الحضاري والنهضة . ان «الاحياء» في تاريخها الحديث هو احد أشكال النهضة وليس النهضة ذاتها .. فالنهضة العربية لا تزال منذ كانت في صدر الاسلام «حوارا» مع الآخر لا مجرد بعث للقديم . محمود سامي البارودي ، كشاعر ، هو رائد نهضة الشعر المصري بمعنى «الإحياء» للكلمة العربية الكلاسيكية ، الجاهلية والمعاصرة للاسلام الاول . أما الرواية والمسرح والقصة القصيرة فكانت حوارا مع الغرب . نقد «الشعر» لذلك كان من احد جوانبه إحياء للقديم ، بينما اقبل نقد «النثر» حوارا مباشرا ، ولا يزال ، مع الغرب .

هذا الموقف من التراث والعصر يعترف بالثوابت والمتغيرات ،ولكنه الاعتراف الجدلي ، بمعنى ترشيد الثوابت والتكيف مع المتغيرات . دولة مصر المركزية من الثوابت الاجتماعية ، وبقية التفاصيل الجغرافية او الطبيعية ايضا . ولكن أسلوب التعامل مع هذا العنصر «الثابت» ممكن التغير ، اي بالتشديد على **الديموقراطية في مصر اكثر من اي بلد آخر** حتى تبقى «الدولة» على وجهها الايجابي في عصور المجتمع الطبقي وهو المدنية ، وتنفي القهر والاستبداد . الزراعة والبيروقراطية

هما عماد التخلف ، فيصبح التصنيع الزراعي واللامركزية الادارية هما «وسائل» درء التخلف ، وهكذا .

والتكيف مع المتغيرات لا يعني البراغماتية بل ان تكون الاحتياجات الموضوعية للواقع الاجتماعي ـ في اتجاه التقدم التاريخي ـ هي معيار «الحوار» مع الغرب.

(١٨) ليس هناك عالم واحد متخلف في عصرنا ، هناك عوالم متخلفة . ومصر، والعرب عامة ، في دائرة التخلف بالمعايير الاقتصادية والتكنولوجية للتقدم . ولكن هذا «الوجه» الخارجي مستمد من التعميم الرياضي مهملا التخصيص التاريخي ـ الاجتماعي الذي يظل «كامنا» في ازمنة القهر الحضاري ان جاز التعبير عن القحط الذي تحدثه انظمة سياسية في ظروف دولية محددة . ان مصر المعاصرة مثلا في «حالة كمون» ، ولكن هذا لا يضمها تلقائيا الى قائمة الدول المتخلفة . . لان العناصر الكامنة عناصر حية في نسيجها الذاتي ، بينما عناصر القهر الحضاري خارجية عابرة . فمصر التي كانت مؤهلة لان تسبق اوروبا في مضمار الحضارة الحديثة، لا زالت تستطيع مواصلة «النهضة» . ومن هنا يتكاتف لاضعافها الغرب وبعض العرب ، ولا مانع لديهما معا من استخدام «حصان طروادة» لغزوها من الداخل بواسطة بعض بنيها ، كما حدث لها بعد سقوط عصر محمد علي وبعد سقوط عبد الناصر . ظل «العامل الخارجي» يلعب دورا استثنائيا في سقوطها ، كما ظل «العامل الداخلي» يلعب الدور الرئيسي في انهاضها. وبين النهضة والسقوط، ملحمة شعب وحضارة لا يموتان منذ سبعة آلاف سنة .



عندما سقطت امبراطورية الفراعنة في براثن الفرس واليونان انتصرت مصر عليهم بالمسيحية ، وعندما سقطت مصر المسيحية في براثن الرومان انتصرت عليهم بالاسلام ، وعندما سقطت الدولة الاسلامية في براثن الامبراطورية العثمانية انتصرت عليها مصر بالعروبة في عصر محمد علي . وعندما سقطت دولة محمد علي في براثن الغرب الاستعماري بدأت مصر ثورتها المستمرة ، جنبا الى جنب مع الثورة المضادة في مسيرة جدلية واحدة من عرابي الى سعد زغلول الى جمال عبد الناصر . هذا قدرها مع النهضة والسقوط ، كأي بطل تراجيدي تحمل الثورة في احشائها جنين الثورة المضادة ، ويحمل نظام الثورة المضادة في داخله مقومات الثورة . ولكن ليس كسيزيف تمضي مصر دورتها العبثية في الوجود ، تطلع بالصخرة الى الجبل ثم تنحدر الى السفح . كلا ، فهي في كل دورة تستضيف عنصرا جديدا فتستحيل تركيبا جديدا وكيفا جديدا . . فالمسافة بين مصر الناصرية ومصر محمد علي ليست مسافة طولية في الزمان الموضوعي ، بل هي مسافة نوعية بين مصرين لا بين عصرين . تبقت اشياء من مصر الفرعونية وأشياء من مصر

المسيحية وأشياء من مصر الاسلامية ، ولكن جوهر الاشياء هو «مصر العربيـــة الحديثة» من محمد علي الى جمال عبد الناصر . لا زال هذا الجوهر يختزن في اللاوعي انتصارات وهزائم التاريخ ، ولكنه في العمق يتفاعل مع مكونات الحاضر ومقومات المستقبل .. مكونات الاستقلال الوطني والعلمنـــــة والديموقراطية ، ومقومات التحول بهذا التراث نحو الوحدة القومية والاشتراكية .

فهرس الاعـــلام

ـ ت ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

ـ خ ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

— ش —

– غ –

– ف –

ق —

— ك —

— ل —

ـ ي ـ

مصادر البحث

ا ــ المراجع العربية
ب ــ المراجع الفرنسية والانكليزية
ج ــ الوثائق
د ــ الدوريات

أ ـ المصادر في العربية

١ ـ ابو زيد ، فاروق

ازمة الديموقراطية في الصحافة المصرية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٦ .

٢ ـ ابو زيد ، فاروق

الصحافة وقضايا الفكر الحر في مصر ، سلسلة «كتاب الاذاعة والتلفزيون» ، القاهرة ١٩٧٤ .

٣ ـ احمد ، محمد خلف الله (وآخرون)

مهرجان رفاعة الطهطاوي ، القاهرة ١٩٦٠ ، القاهرة ١٩٦٠ .

٤ ـ اسماعيل ، عبد الفتاح (وآخرون)

مناقشات حول الثقافة اليمنية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٥ .

٥ ـ اسمين ، جان

الثورة الثقافية الصينية ، الترجمة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .

٦ ـ امين ، احمد

محمد عبده ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٠ .

٧ ـ امين ، احمد

زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .

٨ ـ امين ، عثمان

رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .

٩ ـ امين ، قاسم

تحرير المرأة ، الناشر محمد محمد زكي الدين ، القاهرة .

١٠ ـ **امين ، قاسم**
المراة الجديدة ، مطبعة الشعب ، القاهرة ١٩١١ .
١١ ـ **انجلز ، فردريك**
جدليات الطبيعة ، الترجمة العربية ، دار الفن العالمي ، دمشق ١٩٧٠ .
١٢ ـ **انطونيوس ، جورج**
يقظة العرب ـ تاريخ حركة العرب القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ .
١٣ ـ **أنيس ، عبد العظيم (ومحمود العالم)**
في الثقافة المصرية ، دار الفكر الجديد ، بيروت ١٩٥٥ .
١٤ ـ **أنيس ، عبد العظيم**
رسائل الحب والحزن والثورة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
١٥ ـ **بازامة ، محمد مصطفى**
الثورة الثقافية العربية ، مؤسسة ناصر للثقافة ، طرابلس ، ليبيا ١٩٧٣ .
١٦ ـ **بدوي ، احمد أحمد**
رفاعة رافع الطهطاوي ، القاهرة ١٩٥٩ .
١٧ ـ **الابراهيمي ، أحمد طالب**
من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
١٨ ـ **بلنت ، ولفرد سكاون**
التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر ، الترجمة العربية ، سلسلة «اخترنا لك» ، القاهرة (؟) .
١٩ ـ **بهاء الدين ، احمد**
ثلاث سنوات ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
٢٠ ـ **بهاء الدين ، احمد**
ايام لها تاريخ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
٢١ ـ **تيزيني ، الطيب**
حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
٢٢ ـ **جاسم ، عزيز السيد**
موضوعات عن الثقافة والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
٢٣ ـ **جرجس ، فوزي**
دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة ١٩٥٨ .
٢٤ ـ **الجزيري ، محمد أبراهيم**
سعد زغلول ، ذكريات تاريخية طريفة ، سلسلة «كتاب اليوم» ، مؤسسة

اخبار اليوم ، القاهرة (؟) .

٢٥ ـ **جوهر ، سامي**

الصامتون يتكلمون ، المكتب المصري الحديث ، القاهرة ١٩٧٥ .

٢٦ ـ **الحديدي ، علي**

خطيب الوطنية عبد الله النديم ، سلسلة «اعلام العرب» ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢٧ ـ **الخربوطلي ، علي حسني**

التاريخ الموحد للامة العربية ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٨ ـ **الخفيف ، محمود**

احمد عرابي المفترى عليه ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢٩ ـ **خلف الله ، محمد أحمد**

أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والادبية ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٥ .

٣٠ ـ **خلف الله ، محمد أحمد**

عبد الله النديم ومذكراته السياسية ، القاهرة ١٩٥٦ .

٣١ ـ **الخولي ، لطفي**

٥ يونيو : الحقيقة والمستقبل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .

٣٢ ـ **دروزة ، محمد عزة**

عروبة مصر قبل الاسلام وبعده ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٣ .

٣٣ ـ **الرافعي ، عبد الرحمن**

عصر اسماعيل ، الجزء الثاني ، دار النهضة العربية ، القاهرة (تاريخ النشر غير مثبت) .

٣٤ ـ **رضا ، محمد رشيد**

تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، الجزء الاول ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٣١ .

٣٥ ـ **رودنسون ، مكسيم**

الماركسية والعالم الاسلامي ، الترجمة العربية ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٤ .

٣٦ ـ **سارتر ، جان بول**

دفاع عن المثقفين ، الترجمة العربية ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ .

٣٧ ـ **السعيد ، رفعت**

أوراق ناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٥ .

٣٨ ـ **السعيد ، رفعت**

تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٩ ـ **السعيد ، رفعت**
ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
٤٠ ـ **السعيد ، رفعت**
الاساس الاجتماعي للثورة العرابية ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .
٤١ ـ **سليم ، جمال**
البوليس السري يحكم مصر (١٩١٠ ـ ١٩٥٢) ، دار القاهرة للثقافة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .
٤٢ ـ **سليمان ، وليم**
تاريخ الكنيسة القبطية ونضالها ضـد الاستعمار ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
٤٣ ـ **سيف الدولة ، عصمت**
الطريق الى الاشتراكية العربية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٨ .
٤٤ ـ **شاكر ، محمود**
اباطيل واسمار ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ .
٤٥ ـ **الشرقاوي ، محمود**
مصر في القرن الثامن عشر (دراسة في تاريخ الجبرتي) ، ثلاثـة اجزاء ، مكتبة الانكلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
٤٦ ـ **شفيق ، درّية (وابراهيم عبده)**
تطور النهضة النسائية في مصر ، القاهرة ١٩٤٥ .
٤٧ ـ **شكري ، غالي**
ذكريات الجيل الضائع ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ١٩٧١ .
٤٨ ـ **شكري ، غالي**
ثقافتنا بين نعم ولا ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
٤٩ ـ **شكري ، غالي**
العنقاء الجديدة (صراع الاجيال في الادب المعاصر) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
٥٠ ـ **شكري ، غالي**
مذكرات ثقافة تحتضر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٠ .
٥١ ـ **شكري ، غالي**
المنتمي (دراسة في ادب نجيب محفوظ) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .
٥٢ ـ **شكري ، غالي**
عروبة مصر وامتحان التاريخ ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ .
٥٣ ـ **شكري ، غالي**
شعرنا الحديث الى اين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

٥٤ ـ **شكري ، غالي**
ادب المقاومة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
٥٥ ـ **شكري ، غالي**
التراث والثورة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
٥٦ ـ **شكري ، غالي**
ماذا يبقى من طه حسين ؟ دار المتوسط ، بيروت ١٩٧٤ .
٥٧ ـ **شكري ، محمد فؤاد (وآخرون)**
بناء دولة مصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ .
٥٨ ـ **شبلي ، خيري**
محاكمة طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
٥٩ ـ **شهدي ، محمد فريد**
تاملات في الناصرية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
٦٠ ـ **الشيال ، جمال الدين**
رفاعة رافع الطهطاوي ، سلسلة «نوابغ الفكر العربي» رقم ٢٤ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ .
٦١ ـ **الشيال ، جمال الدين**
تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥١ .
٦٢ ـ **صالح ، احمد عباس**
اليمين واليسار في الاسلام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
٦٣ ـ **صايغ ، انيس**
الفكرة العربية في مصر ، مطبعة هيكل الغريب ، بيروت ١٩٥٩ .
٦٤ ـ **الطهطاوي ، رفاعة رافع**
الاعمال الكاملة (ثلاثة اجزاء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ و١٩٧٤ .
٦٥ ـ **طوسون ، الامير عمر**
البعثات العلمية في عهد محمد علي وعباس الاول وسعيد ، الاسكندرية ١٩٣٤ .
٦٦ ـ **العالم ، محمود امين**
الثقافة والثورة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ .
٦٧ ـ **عبد الحكيم ، طاهر**
الاقدام العارية ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٤ .
٦٨ ـ **عبد الحليم ، كمال**
اصرار ، «الناشر والتاريخ غير مثبتين» .

٦٩ ـ عبد الرازق ، علي
الاسلام واصول الحكم ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
٧٠ ـ عبد الفتاح ، فتحي
شيوعيون وناصريون ، دار روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٦ .
٧١ ـ عبد الكريم ، أحمد عزت
تاريخ التعليم في عصر محمد علي ، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة١٩٣٨ .
٧٢ ـ عبد الكريم ، أحمد عزت
تاريخ التعليم في مصر من نهاية محمد علي الى اوائل حكم توفيق ، مطبعة النصر ، القاهرة ١٩٥٤ .
٧٣ ـ عبد الله ، الطاهر
الحركة الوطنية التونسية (١٨٣٠ ـ ١٩٥٦) ، مكتبة الجماهير ، بيروت ١٩٧٤ .
٧٤ ـ عبد الملك ، انور
مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٢ .
٧٥ ـ عبد الملك ، انور
الفكر العربي في معركة النهضة ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ .
٧٦ ـ عبد الملك ، أنور (وآخرون)
الجيش والحركة الوطنية ، الترجمة العربية ، دار ابن خلدون ، بيروت (تاريخ النشر غير مثبت) .
٧٧ ـ عبده ، ابراهيم
تاريخ الطباعة والصحافة في مصر خلال الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) ، المطبعة النموذجية ، القاهرة (؟) .
٧٨ ـ عبده ، محمد (الشيخ الامام)
الاعمال الكاملة (ستة اجزاء) ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ٧٢ و٧٣ و١٩٧٤ .
٧٩ ـ العظم ، صادق جلال
النقد الذاتي بعد الهزيمة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .
٨٠ ـ علي ، سعيد اسماعيل
الازهر على مسرح السياسة المصرية ، دار الثقافة للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
٨١ ـ عمارة ، محمد
نظرة جديدة الى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٤ .
٨٢ ـ عوض ، لويس
بروميثيوس طليقا (لشيلي) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .

٨٣ ـ **عوض ، لويس**
تاريخ الفكر المصري الحديث (جزآن) ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٩ .
٨٤ ـ **عوض ، لويس**
ثقافتنا في مفترق الطرق ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ .
٨٥ ـ **عوض ، لويس**
بلوتلاند ، مطبعة الكرنك بالفجالة ، القاهرة ١٩٤٧ .
٨٦ ـ **عوض ، لويس**
الادب الانجليزي الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
٨٧ ـ **عوض ، لويس**
فن الشعر (لهوراس) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
٨٨ ـ **عوض ، لويس**
اقنعة الناصرية السبعة ، دار القضايا ، بيروت ١٩٧٥ .
٨٩ ـ **عوض (أحمد حافظ)**
فتح مصر الحديث (او نابليون بونابرت في مصر) ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٢٥ .
٩٠ ـ **عويس ، سيد**
من ملامح المجتمع المصري المعاصر ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ١٩٦٥ .
٩١ ـ **عويس ، سيد**
الخلود في التراث الثقافي المصري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
٩٢ ـ **عويس ، سيد**
عطاء المعدمين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
٩٣ ـ **عيسى ، صلاح**
الثورة العرابية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
٩٤ ـ **غربال ، شفيق**
محمد علي الكبير ، سلسلة «اعلام الاسلام» ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .
٩٥ ـ **الافغاني ، جمال الدين**
الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربي ، القاهرة١٩٦٨ .
٩٦ ـ **القذافي ، معمر**
الكتاب الاخضر (الجزء الاول ـ سلطة الشعب) éd cujas (بالعربية والفرنسية في مجلد واحد) ، باريس ١٩٧٦ .
٩٧ ـ **قرقوط ، ذوقان**
تطور الفكرة العربية في مصر (١٨٠٥ ـ ١٩٣٦) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .

٩٨ ـ **قطب ، سيد**
معالم على الطريق ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
٩٩ ـ **قطب ، محمد**
جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .
١٠٠ ـ **كرومر (اللورد)**
مصر الحديثة ، الجزء الاول ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٠٩ .
١٠١ ـ **كرومر (اللورد)**
مصر الحديثة ، الجزء الثاني بعنوان «الثورة العرابية» ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ .
١٠٢ ـ **الكواكبي ، عبد الرحمن**
الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠ .
١٠٣ ـ **لينين ، فلاديمير اليتش**
في الثقافة والثورة الثقافية ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو ١٩٦٧ .
١٠٤ ـ **لوتسكي ، فلاديمير بوريسوفيتش**
تاريخ الاقطار العربية الحديث ، الترجمة العربية ، دار التقدم ، موسكو ، (تاريخ النشر غير مثبت) .
١٠٥ ـ **متس ، رودولف**
الفلسفة الانكليزية في مائة عام ، الترجمة العربية (الجزء الاول) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ .
١٠٦ ـ **مرسي ، فؤاد**
هذا الانفتاح الاقتصادي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ .
١٠٧ ـ **المطير ، جاسم**
الانفتاح الاقتصادي حصان الراسمالية ، مطبعة الاديب ، بغداد ١٩٧٦ .
١٠٨ ـ **مندور ، محمد**
قضايا جديدة في ادبنا الحديث ، دار الآداب ، بيروت ١٩٥٨ .
١٠٩ ـ **موسى سلامه**
ما هي النهضة ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٦٢ .
١١٠ ـ **موسى ، محمد العزب**
وحدة تاريخ مصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
١١١ ـ **النجار ، حسين فوزي**
رفاعة الطهطاوي ، سلسلة «أعلام العرب» رقم ١٩٥٣ ، القاهرة .
١١٢ ـ **نصار ، ناصيف**
مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .
١١٣ ـ **النقاش ، رجاء**
صفحات مجهولة في الادب العربي المعاصر ، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت ١٩٧٦ .
١١٤ ــ هويدي ، أمين
حروب عبد الناصر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .
١١٥ ــ هيكل ، محمد حسنين
ازمة المثقفين ، (لا اسم للناشر) ، بيروت ١٩٦١ .

ب ـ المصادر الفرنسية والانكليزية

1 .. **A. ABDEL - MALEK, A. BELAL, et H. HANAFI**
Renaissance du Monde Arabe, éd Duculot - S.N.E.D, Alger 1972.

2 .. **AHMED, Jamal**
The Intellectual Origines of Egyptian Nationalism, ed. Oxford University press, London 1968.

3 .. **AMIN, Samir**
La Nation Arabe, Nationalisme et lutte classes, éd Menuit, Paris 1976.

4 .. **BARTHES, Ronald**
Le Degré Zéro de l'ecriture, éd Seuil, Paris 1953.

5 .. **BERQUE, Jacques**
L'Egypte: Empérialisme et Révolution, éd Galimard, Paris 1967.

6 .. **BERQUE, Jacques**
Les Arabes d'hier à demain, éd Seuil, Paris 1964.

7 .. **BERQUE, Jacques**
Language Arabe du présent, éd Gallimard, Paris 1974.

8 .. **BERQUE, Jacques**
Depossession du Monde, éd Seuil, Paris 1964.

9 .. **CHASTEL, A.**
The Age of Humanism, London 1963.

10 .. **CHOMBART DE - LAUVE, Paul**

La Pouvoir et la culture, éd Stock; Paris 1975.

11 .. **CHOMSKY, Noam**

L'Amérique et ses nouveauw, éd Seuil, Paris 1968.

12 .. **COKBON, Jean**

L'Eglise des Arabes, éd Cerf, Paris 1977.

13 .. **DOUBROVSKY, Syrge**

Pourquoi la Nouvelle Critique, éd Denoêl, Gonthier, Paris 1960.

14 .. **DRESDEN, S.**

L'Humanisme, éd Hachet, Paris 1967.

15 .. **ENZENSBERGER, H.M.**

Culture ou mise en condition ? éd 10 - 18, Paris 1973.

16 .. **ESCARPIT**

Le littéraire, social, éd Flammarion, Paris 1970.

17 .. **GASCAR, Piere**

Quartier Latin, La Mémoire, éd La table ronde, Paris 1973.

18 .. **GILMORE, M.P.**

The World of Humanism, London 1967.

19 .. **GOLDMAN, Lucian**

Marxime et Sciences humaines, éd Gallimard, Paris 1970.

20 .. **GOLDMAN, Lucian**

Le Structuralisme Génétique, éd Denoêl, Gonthier, Paris 1977.

21 .. **GURVITCH**

Dialectique et Sociologie, éd Flammarion, Paris 1962.

22 .. **HAZARD, Paul**

La Crise de la Concience Européenne (1680 - 1715), Paris 1946.

23 .. **HEY, D.**

The Age of Renaissance, London 1967.

24 .. **HOURANI, Albert**

Arabic thought in the Liberal, Oxford University, Oxford 1967.

25 .. **JAKOBSON, Roman**

Huit Questions de Poétique, éd Seuil, Paris 1977.

26 .. **JONES, James**

The Merry Month of May, ed Dell - Book, New - York 1970.

27 .. **J. Christoper Herold**

Bonaparte In Egypt, New - York 1962.

28 .. **KRAILSHEIMER, A. J [Edited By]**
The Continental Renaissance (1500 - 1600), ed Penguin Books , London 1971.

29 .. **LAROUI, Abdallah**
L'Idéologie Arabe Contemporaine, éd Maspero, Paris 1967.

30 .. **LAROUI, Abdallah**
La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historieisme? éd Maspero.

31 .. **LOWY, Michael**
Pour une Sociologie des intellectuels révolutionnaire, éd Puf, Paris 1976 .

32 .. **MARX, K (et ENGELS, F)**
Sur la Religion, éd Social, Paris 1960.

33 .. **NICOLE DE MAUPEOU - Aboud**
Ouverture du Ghutte Etudiant, éd Anthropos, Paris 1974.

34 .. **RANDALL, John Herman**
The Making of the Modern Mind, U.S.A 1926.

35 .. **RICHTA, Radovan**
La civilisation au concour, éd Seuil, Paris 1974.

36 .. **SABRY, M.**
L'Empire Egyptien sous M. ALI et la question d'orient 1811 - 1848, Librairie orientaliste Paul Guerthner, Paris 1930.

37 .. **SAUVAGEOT, J. GEISMAR, A. COHN, Bendit. DUTEUIH, J.**
La Révolte Etudiante, Les Animateur Parlent, éd Seuil , Paris 1968 .

38 .. **SAUSSURE, F.**
Cours de linguistique, éd Payot, Paris 1964.

39 .. **TODAROV, T.**
Théorie de la littérature, textes des formalistes russes, éd Seuil, Paris 1965.

40 .. **BALSKAHAV, V.**
Whither and with whom ? English edition, Progress publishers, Moscow 1975.

41 .. **ZERAFFA, Michel**
La Révolution romanesque, éd Klincksieck, Paris 1969.

جـ ــ وثائق

- مضبطة مجلس النواب المصري ــ الدورة العادية ــ ١٩٢٦ .
- مضبطة مجلس النواب المصري ــ الدورة العادية ــ ١٩٤٦ .
- ٤ مؤتمرات ــ ورارة الثقافة المصرية ــ دار الكاتب العربي ــ القاهرة ١٩٦٧ ــ ١٩٦٨ مجلد (١) .
- نحو انطلاق ثقافي ــ وزارة الثقافة المصرية ــ دار الكاتب العربي ــ القاهــرة ١٩٦٧ ــ ١٩٦٨ (مجلد ٢) .
- خطب الرئيس جمال عبد الناصر ــ مصلحة الاستعلامات ــ وزارة الاعلام ــ القاهرة ــ (مجلد ١٩٦٥) .
- الحركة الوطنية الديموقراطية الجديدة في مصر ــ بيانات الطلاب عام ١٩٧٣ ــ دار ابن خلدون ــ بيروت (تاريخ النشر غير مثبت) .
- الرافضون ، الحركة الطلابية في لبنان ، مركز ٢١ للابحاث والدراسات ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧١ .
- الازهر ، تاريخه وتطوره ، وزارة الاوقاف وشؤون الازهر ، القاهرة ١٩٦٤ .

د ـ دوريات

الدورية	
١ ـ المجلة الجديدة	المصرية
٢ ـ الكاتب	المصرية
٣ ـ الاديب المصري	المصرية
٤ ـ التطور	المصرية
٥ ـ الجمهورية	المصرية
٦ ـ التحرير	المصرية
٧ ـ الرسالة الجديدة	المصرية
٨ ـ الغد	المصرية
٩ ـ الاهرام	المصرية
١٠ـ اخبار اليوم	المصرية
١١ـ الطليعة	المصرية
١٢ـ المساء	المصرية
١٣ـ العروة الوثقى	(الباريسية)
١٤ـ الوطن العربي	(الباريسية)
١٥ـ الوقائع المصرية	المصرية
١٦ـ الجامعة (العثمانية)	
١٧ـ المنار	المصرية
١٨ـ ثمرات الفنون	البيروتية
١٩ـ الحديث	السورية ـ حلب
٢٠ـ التنكيت والتبكيت	المصرية
٢١ـ الاستاذ	المصرية
٢٢ـ اللطائف	المصرية
٢٣ـ البصير	المصرية
٢٤ـ الجوائب	المصرية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

بدار الكتب ٥١٤٣/١٩٩٢

ISBN 977 / 01 / 3080 / X



هــذا الكتــاب

فهذا البحث حول علم الاجتماع الثقافى يقوم المفكر والناقد الكبير الدكتور غالى شكرى بتحليل شامل للفكر المصرى الحديث بدءا من عصر محمد على إلى المرحلة الناصرية .

ولأول مرة فى تاريخ الفكر العربى يتناول البحث ظاهرة النهضة كوجه لظاهـرة السقوط ، فكلتـاهما عمليـة اجتماعية ـ ثقافية واحدة تختلف عن مصطلحات النهضة والتنوير فى الأدبيات الغربية ، لارتباطها الحميم بنشأة المجتمع المصرى الحديث وخصوصية الفكر العربى .

١٠٢٥ قرشـــا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب